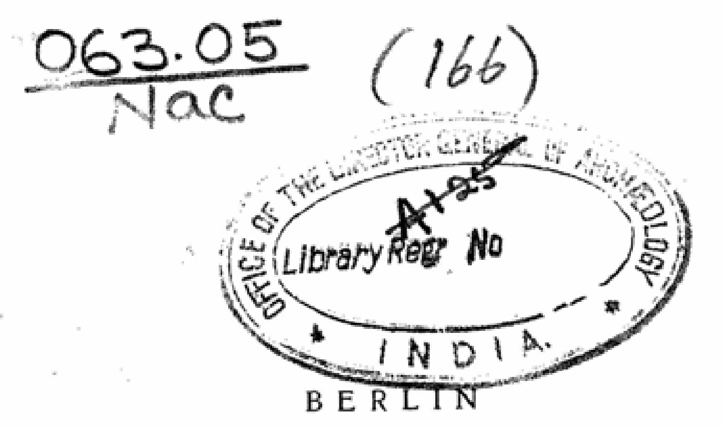


(5)

Nachrichten

von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen

Philologisch-historische Klasse
aus dem Jahre 1921



BERLIN
Weidmannsche Buchhandlung
1921

Druck der Dieterichschen Universitäts-Buchdruckerei (W. Fr. Kaestner)
in Göttingen.

Register

über

die Nachrichten von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen.

Philologisch-historische Klasse

aus dem Jahre 1921.

	Seite
Bonwetsch, N., Zur Doctrina Iacobi nuper baptizati	21
Frensdorff, F., Beiträge zur Geschichte und Erklärung der deutschen Rechtsbücher. IV. Der rechtshistorische Gehalt der Sachsenspiegel-Vorreden	131
Hiller v. Gärtringen, F., Athenisches Gesetz über Hestiaia um 445 v. Chr.	62
Hultzsch, E., Neue Sanskrit-Dramen	36
Jachmann, G., Der Eunuchus des Terenz	69
Littmann, E., Beduinen- und Drusen-Namen aus dem Haurân-Gebiet	1
Meißner, R, Zur Eggjuminschrift	91
Pohlenz, M., Poseidonios' Affektenlehre und Psychologie . . .	163
Reitzenstein, R., Platos Epigramme	53
Sethe, K., Das Jubiläumsbild aus dem Totentempel Amenophis' I.	31
— Beiträge zur Geschichte Amenophis' IV.	101

Beduinen- und Drusen-Namen aus dem Ḥaurân-Gebiet.

Von

Enno Littmann (Bonn).

Vorgelegt in der Sitzung vom 3. Dezember 1920.

Auf meiner zweiten syrischen Reise (1904/5) sammelte ich in der Wüste östlich des Ḥaurân-Gebirges sowie auf dem Ostabhang dieses Gebirges eine Anzahl von Eigennamen der heutigen Landesbewohner. Die Beduinen der Wüste pflegen im Sommer zum Teil in das wasserreiche Gebirge oder ihm nahe zu kommen; die ziemlich machtlosen Nomadenstämme des Gebirges (*'ahl iǧ-ǧäbül*), die häufig als Hirten der Drusen ihr Leben fristen, aber auch die Drusen selbst auf ihren Raubzügen kommen manchmal in die Steppe. So ergeben sich mancherlei Beziehungen dieser Bevölkerungsschichten unter einander. Dazu kommen noch die Christen, die teils als Nomaden, teils als Bauern im Ḥaurân-Gebiete hausen, und deren Sprache der beduinischen sehr nahe steht.

Mein Zweck war, neues Material zu gewinnen, um die Aussprache der vielen arabischen Namen, die uns in den Ṣafâ-Inschriften nur mit Konsonanten überliefert sind, besser zu ermöglichen. Zu dem selben Zwecke hat J.-J. Hess mit schönem Erfolge seine Sammlung von „Beduinennamen aus Zentralarabien" angelegt.

Die Namen wurden mir von Beduinen und Drusen, teils im Zelte, teils am Lagerfeuer, teils im „Gasthause" (*meḍâfe*) diktiert. Jeder der Anwesenden, der Namen aus seiner Bekanntschaft oder Verwandtschaft wußte, nannte sie. Die Gewährsmänner stammten aus verschiedenen Gegenden und hatten eine sehr unterschiedliche Kenntnis der literarischen arabischen Aussprache, meist gar keine. Aber dadurch sind doch Schwankungen der Vokal- und Konsonanten-Aussprache in meine Liste eingedrungen, namentlich in Bezug auf die Aussprache von ك, ق sowie von ض und ظ: für die beiden letzteren kommen *ḍ*, *ẓ* und *ḏ* vor. Eine genaue Kontrolle des ganzen Materials war mir hinterher nicht mehr möglich; das konnte nur geschehen, wenn mir Träger der betreffenden Namen persönlich bekannt waren oder wurden.

Ich lege nun die Liste der Namen, wie ich sie gehört habe, hier vor, doch in alphabetischer Reihenfolge, nach den Stammwörtern geordnet. Dazu habe ich einzelne andere Namen gefügt, aus meinen Tagebüchern vom Jahre 1899/1900 und 1904/5 sowie aus den Werken einiger Reisenden, die sich in der Ḥaurân-Gegend aufgehalten haben; Verweise auf diese Werke habe ich auch dort gegeben, wo deren Namen mit meinen übereinstimmen. Einige wenige seltene und bezeichnende Namen aus Damascus habe ich nach Wetzstein eingefügt. Meine Liste kann durchaus nicht den Anspruch auf Vollständigkeit erheben; auch in den Angaben, ob ein Name nur drusisch oder nur beduinisch ist, mögen meinen Gewährsmännern Versehen untergelaufen sein. Es ergeben sich jedoch auch so schon aus ihr einige beachtenswerte Tatsachen; so zunächst, daß sich mehrere Namen, die in alter Zeit besonders charakteristisch für jene Gegenden sind, wie z. B. *Šâmit* und *Sakrân*, mit merkwürdiger Zähigkeit gehalten haben. Ferner begegnen bei den Beduinennamen manche seltenen altarabischen Wurzeln wie عسقل, فنخ, فخر, كنهر u. a. Unter den Beduinennamen kommen nur vier mit *Allāh* zusammengesetzte vor, *Ǧamállāh*, *ʿAbdállāh*, *Kalbállah*, *Ḍefállāh*, keine mit *dīn* „Religion". Letztere sind bei den Drusen häufiger, wohl weil diese Namen bei den Emiren aus dem Hause Arslan beliebt waren; daher stammt auch *Saʿd id-Dīn* bei den Ṣulûṭ im Leǧa. Bei den Beduinen kommt *Darzī* „Druse", und umgekehrt bei den Drusen *Bdêwī* „der kleine Beduine" vor; der beduinische „Druse" wurde wohl im Drusengebiet geboren, der drusische „kleine Beduine" aber, als die Beduinen im Gebirge zelteten. Freilich als „Beinamen", die zu Eigennamen geworden sind, können sie auch solchen Leuten gegeben sein, die sich längere Zeit bei dem anderen Bevölkerungsteile aufgehalten haben. Auffällig sind die persischen Namen bei den Drusen: *Rustum*, *Bâz* und *Šâhīn* „Falke", *Kurbâǧ* „Peitsche". Allerdings sind die drei letzteren Wörter auch als Appellative ins Arabische übergegangen; doch immerhin mögen sich in diesen Namen dunkle Erinnerungen an den letzten Ursprung der drusischen Religion erhalten haben.

Über die Gründe der Benennungen von arabischen Kindern ist von Wetzstein (We. II, s. u.) und namentlich von Hess (S. 6/7) gehandelt worden, auf deren Ausführungen hiermit verwiesen sei. Aus meiner Liste ließe sich mancherlei dazu nachtragen; man vergleiche auch die Tigrē-Namen in meinen *Publ. of the Princeton Exped. to Abyssinia* II, S. 156 ff., ferner Rhodokanakis, *Der vulgär-*

arab. Dialekt im Ḏofâr II, Wien 1911, S. 207 ff. Nur auf ein Problem, das der „Namensverwandtschaft“, gehe ich hier kurz ein.

Es ist wohl überall in der Welt üblich, daß Mitglieder derselben Familie auch verwandte Namen erhalten, so daß die „innere Verwandtschaft“ sich zugleich durch eine „äußere“ ausprägt. Diese Sitte ist besonders bei Fürstenhäusern üblich, wobei dann die einzelnen Mitglieder durchaus nicht blutsverwandt zu sein brauchen; ja, auch Diener und Sklaven werden oft in die Namensverwandtschaft mit einbezogen. Hierfür bietet besonders die arabische Namengebung eine überraschende Fülle von Beispielen. Ich unterscheide drei Arten solcher Verwandtschaft: 1. die etymologische; 2. die grammatische; 3. die semasiologische. (1) Die etymologische ist im Arabischen, wo die „Wurzeln“ oder „Stammkonsonanten“ so stark im Sprachbewußtsein empfunden werden, bei weitem die häufigste. (2) Die grammatische kann zunächst rein phonetisch sein, indem der eine Name dem andern rein äußerlich ähnlich klingt; diese Art ist sehr selten und verdient daher nicht als besondere gezählt zu werden. Häufiger wird (2a) die Beziehung dadurch hergestellt, daß die „verwandten“ Namen die gleiche grammatische Wortbildung haben, sei es durch Vorsätze oder Zusätze oder durch innere Abwandlung; die Bedeutung der Namen kommt dabei häufig erst in zweiter Linie in Betracht. Oder (2b) bei zusammengesetzten Namen wird der eine Teil des Compositums herübergenommen; dieser Teil kann dann mit einem anderen Element zusammengesetzt werden, oder allein bleiben, oder mit einer anderen grammatischen Funktion versehen werden. Dabei ergibt sich dann meist ein etymologischer Zusammenhang. (3) Die semasiologische Verwandtschaft besteht darin, daß ein Wort verwandter Bedeutung, aber verschiedener etymologischer Herkunft zum Namen gewählt wird, etwa wie wenn im Deutschen der Vater „Löwe“, der Sohn aber „Welf“ hieße. Einige Beispiele mögen genügen.

(1). Im Arabischen das bekannte Beispiel von *Ḥasan* „Schön“, und *Ḥusain* „Kleinschön“ oder „Schönchen“ (eigentlich genauer „Klein-Ḥasan“), den Söhnen des ʿAlî; vgl. ferner die „Wolfsfamilie“ unten s. v. ذئب, oder die „Familie der Gerechten“ s. v. صلح. Brüder sind in meiner Liste: *Sârī* und *Sarrâǧ*; *Hâdī* und *Hdânī*; *Sêr* und *Sâyir*; *Tamîm* und *Tamâm*; *Šanṭar* und *Šnêṭir*; *ʿArʿâr* und *ʿIrêʿir*; *Šârī* und *Mšârī*; *Mâšī* und *Maššâǧ*; *Šalâl* und *Mišlâl*.

2a. Bekannt sind die Namen der ʿAbbasiden-Chalifen, die alle mit einem Partizipium beginnen, allerdings auch zur Klasse 2b gehören, da sie in ihrer vollen Form als zweiten Bestandteil *bil-*

lâhi haben; vgl. ferner die Brüder *'Agâb* und *Ḥagâb*, Landberg, *'Anazeh*, 81_4.

2b. Bei den ersten Ghaznewiden-Herrschern kommt mehrmals *tegin* „stark, einzigartig" als zweites Namenselement vor; bei den Ghoriden (in Afghanistan und Hindustan) durchgängig *ed-Dîn* „Religion". Die Namen der mittelalterlichen abessinischen Könige enthalten mehrfach das Element *asgad* „er unterwarf" oder *wədəm* „Wüste". Schon bei den Namen der altägyptischen Könige kommt, wie K. Sethe mir mitteilte, ähnliches vor.

3. Nach Ibn Ḥabîb, ed. Wüstenfeld, Göttingen 1850, S. 34_5 hießen drei Brüder *Ḍabb* „Dornschwanz", *Muḍibb* (davon abgeleitet) und *Ḥisl* „Eidechsenjunges"; der Vater erhielt daher den Beinamen *aḍ-Ḍibâb* „von den Dornschwänzen"; vgl. auch Hess, S. 7.

Andere Beispiele aus alter und neuer Zeit habe ich in ziemlich großer Anzahl gesammelt; ich hoffe sie einmal veröffentlichen zu können. Hier sei aber noch auf ein anderes Moment in meiner Liste aufmerksam gemacht. Die „Namensverwandtschaft" beruht auf einer Gedankenassoziation, sei es in der äußeren oder inneren Sprachform, wie ja auch vielfach bei Ortsnamen: im Süd-Ḥaurân liegen Ṣabḥa und Ṣubḥîye dicht bei einander, bei modernen Straßennamen in europäischen Städten findet man häufig ganze Stadtviertel voll verwandter Namen, und in America liegen Troja und Ithaca u. ä. im selben Staate. Diese Assoziation konnte ich beim Diktat meiner Namenlisten in sehr lehrreicher Weise beobachten. Da nun die Liste hier alphabetisch angeordnet ist, teile ich eine Anzahl solcher Assoziationen mit, nach Verwandtschaftsgruppen geordnet. In diesen Fällen sind die Träger nicht mit einander verwandt; aber dieselben geistigen Kräfte waren am Werke wie bei Benennung von wirklich verwandten Trägern der Namensverwandtschaft.

1. *Ġaiyâḏ — Mġîḍ; Müšnī — Šânī; Kanhar — Knĉhir; Hadhûd — Hĕdĕhid; Nwêdir — Nâdir*; 5 Ableitungen des Stammes حمد; *Ṣfûq — Ṣaffâq; Samrûn — 'Asmar; Ḥabl — Ḥbaiyil*; 4 Ableitungen des Stammes عمر bezw. عرعر; *Mḫanmis — Ḫamîs*; 4 Abl. von جبر; *Maṭlaq — Ṭallâq; Nazzâl — Mnĉzil; Rḥaiyil — Raḥîl*; 3 Abl. von عمر; *Mhanna — Hânī; Fâyiz — Fauwâz; Dâġiš — Daġġâš; Bâliš — Mibliš*; je 3 Abl. von سلم und von سعد; 4 von صبح; 6 von فلح u. s. w.

2a. *Ṭâhir — Ḫâlid — Ẓâlim; Bâsiṭ — Wâsiṭ; Mṭâwiʿ — Msabbiḥ; Mṭauwih — Mšauwiḥ; Mġânif — Mġâmis; Miġṣûb — Maḏlûm; Suwêd — Ṣuwîṭ — Ṣuwêṣ; 'Abdân — 'Abṭân; 'Affâš — Doffâš; Ḥbaiyil*

— *Bṭaiyin; Šbēġân — Ṣfaiyân; Qirʿônī — Ṣirʿônī; Fannîṣ — Ṭannûs; Yûsif — Yûnis* u. s. w.

2 b. *ʿAbdállāh — Ǧādállāh; ʿAbd il-Karîm — ʿAbd il-Ġaffâr; Šihâb id-Dîn — Sêf id-Dîn; Faḫr — Faḫr id-Dîn; Ḏēfállāh — Ḏēfân* u. s. w.

3. Hier gebe ich gleich die Übersetzungen: Wolf (*Sirḥân*) — Schakal; Raubtier — Wolfrudel (*Ḏibân*); Gepard — Leopard; Maulesel — Esel; Wolf — männliche Hyäne; Löwe — Leopard — Gepard — Fuchs; Falke — Raubvogel; Tag — Licht; Fingerschminker (*Ḥinnâwī*) — Augenschminker (*Kaḥḥûl*); Arzt — Bader (*Ballân*); Süßigkeitsmann — Zucker.

Namen, die mir aus der arabischen Literatur bekannt sind, habe ich besonders gekennzeichnet; dabei sind der Artikel *al-* und kleine Veränderungen der Vokale (besonders *fuʿail* > *fʿêl*) nicht berücksichtigt. Belege, die mir ziemlich reichlich zur Verfügung stehen, konnte ich aus Raummangel nicht geben; es handelt sich vor allem um Ibn Ḥabīb, Ibn Doraid, Wüstenfeld's Register, Ḥamāsa, Kitāb el-Aġānī, Lisân el-ʿArab.

Zeichen und Abkürzungen.

† bedeutet, daß der Name in der arabischen Literatur vorkommt.

* bedeutet, daß mir der Träger des Namens persönlich bekannt wurde.

B. = Beduine. D. = Druse.

DM. = Dussaud u. Macler, *Mission dans les régions désertiques de la Syrie Moyenne*, Paris 1903.

DV. = Dussaud u. Macler, *Voyage Archéologique au Ṣafâ et dans le Djebel ed-Drûz*, Paris 1901.

Eut. = Euting, *Tagbuch einer Reise in Innerarabien*, Leiden, I, 1896; II (hrsg. von E. Littmann) 1914.

Hess = *Beduinennamen aus Zentralarabien*, Heidelberg 1912.

Isl. = *Der Islam*, hrsg. von C. H. Becker.

Landberg, *ʿAnazeh* = *Langue des Bédouins ʿAnazeh*, Leiden 1919.

Märch. u. Leg. = E. Littmann, *Märchen und Legenden aus der syrisch-arabischen Wüste*, Nachr. d. K. Ges. d. Wiss. zu Göttingen, Phil.-hist. Kl., 1915.

Seetz. = *Ulrich Jasper Seetzen's Reisen in Syrien, Palästina* u. s. w., hrsg. v. Kruse, Berlin 1854.

W. d. Isl. = *Die Welt des Islams*, hrsg. von G. Kampffmeyer.

We. I = Wetzstein, *Reisebericht über Hauran und die Trachonen*, Berlin 1860.

We. II = Wetzstein, *Ausgewählte griechische und lateinische Inschriften gesammelt auf Reisen in den Trachonen und um das Haurângebirge*, Abhandl. d. K. Akad. d. Wiss. zu Berlin. Aus dem Jahre 1863. Berlin 1864.

ا

ابراهيم †'Ibrāhîm D.; vgl. DM. S. 19.
بو s. أبو
أدم — †'Âdam D.
أسد — †'Asad B. und D.
اسماعين *'Ismāʿîn (†'Ismaʿîl) D.
الياس †'Ilyâs D.
أمر — 'Âmir B.
أمن — †*'Amîn D.
أنس — 'Anîs D.; vgl. †'Unais.

ب

بوز s. باز
بثا — *Baṯyân B.
بدر — †Badr B. „Vollmond", ist weniger häufig als Hilâl „Neumond"; ersterer nimmt ab, letzterer zu; s. We. II, 347.
بدا — Bdêwî D. „Der kleine Beduine".
بر — Burra fem.; Barîra fem.; vgl. †Barra m.; †al-Buraira Bergname. Nach We. II, 349 „während eines Gastmahls geboren", wie Kerma (B.).
بربد — Brêbid B. Vielleicht verhört für Brêbiṭ, da eine Wurzel بربد mir unbekannt ist, der Name †Birbâṭ aber vorkommt. Sonst wäre بربد etwa Parallelbildung zu بربط und بربش; vgl. Landberg, Gloss. Daṯînois 145 f.
بربر — Barbûr D. Ferner Barbar, Barbîr alle = „Schwätzer", in Damascus Familienname, We. II, 348.
برجس — Barǧas B. und D.; s. Hess.
برد — †Burdân B.
برغش — Barġaš B.; s. Hess.
برك — †Mbârak B. und D. — Mibrič B.
برهوم Barhûm D. Dim. zu ابراهيم.
بسط — Bâsiṭ D.
بشر — †Bišr D. — †Bšîr D.
بصبص — Bṣêbiṣ D.; vgl. †بصبص fem.
بصر — †Baṣîr B.
بطح — Bâṭiḥ B.; vgl. †Buṭâḥ u. a. Seetz. I, 50: Abdalla Btech (in Chabab) wohl = ʿAbdallāh Bṭêḥ.
بطن — Bṭaiyin B.; s. Hess.
بغل — Baġal B. „Maulesel".
بق — Baqqân, Eut. I, 109 (B). Vielleicht = Baqqâl; vgl. †Bâqil, †Buqail, †Buqaila.
بل — Blîlî B.; vgl. †Bulail, †Bilâl.
بلد — Bailûd B. Die Form faiʿal ist teils diminutiv, wie Bairûk (= Mbârak), Der Neue Orient VII, 53, teils für Ortsbezeichnungen gebräuchlich, vgl. Ṣaihûd „wasserlose Wüste" (als Personenname W. d. Isl. II, 33, Nr. 27); Ǧêdûr südl. v. Damascus; in Rēmûn, Ēdûn (Palästina) Raifûn (Libanon) ist aber -ûn wohl Endung. Vgl. noch قيدوم Dozy s. v., ḥêmûl eṭ-ṭrâd „choc de la bataille", Landberg, ʿAnazeh 4 19; bei Pflanzen qaiṣûm, nêtûn. Dagegen ist قيطون = κοιτών, Dozy s. v., und قينون = κοινόν, Horovitz, Mimus S. 28.
بلش — Bâliš B. und Mibliš B.

„der Unternehmer“ oder „der in Verwirrung bringt“.

بلط — *Ballûṭ* D. „Eiche“. Eine Art kleiner Eiche ist im Ḥaurân-Gebirge häufig.

بلن — *Ballân* D. Wohl = „Bademeister“, da zusammen mit *Ḥakîm* „Arzt“ diktiert; kaum „Muschel“ oder „Farrenkraut“. Vielleicht = †*Ballâl*.

بندر — *Bandar* B.

بنا — *Benwa* B.

بها — †*Behâ id-Dîn* D.

بو = ابو s. دبس ,حلا ,حصّ ,جرّ, عزّ ,شيب ,سعد ,زيد ,زور ,رأس, مدّ ,قرب ,فخر ,علب.

بور — *Bâyir* B. „Unbebautes Land“; vielleicht aber nach dem Ortsnamen *el-Bâïr* (zwischen Maʿân und Kâf) so benannt.

بوز — *Bâz* D. „Falke“; persisch.

بيع — †*Baiyâʿ* D. „Kaufmann“.

ت

ترب — *Trâbe* D.

تركى *Tirkî* B. „Türke“; vgl. Hess.

تعب — *Mitʿib* B.; vgl. DM., 29, und Hess.

تم — *Tamâm* B. (†*Tammâm*) u. †*Tamîm* B., Brüder.

توه — *Tâyih* B. — *Tauhân* B. — *Mtauwih* B. — Die beiden letzteren im MS. mit *ṭ*, vielleicht verhört für *t*; vgl. †*aṭ-Ṭaiyuhân*, Ibn Doraid, 264_6f.

ث

ثعلب — †*Ṯaʿlab* D. „Fuchs“; vgl. حصن.

ثلج — †*Ṯälğ* B. „Schnee“. — *Ṯälğa* fem., We. II, 336. — *Ṯäliğ* B. — *Ṯallâğ* B. — *Ṯallûğ* B. — *Ṯelêğ* B. — *Ṯlêğân* B. — Die Bedeutung des Schneefalls in der Wüste prägt sich in der Namengebung aus; vgl. auch Nolde, *Reise nach Innerarabien* u. s. w., S. 19f.

ج

جبر — †*Ğabr* B. und D. — †*Ğâbir* B. — †*Ğabbâr* B. — *Ğabbûr* B. und D. Vgl. We. II, 349.

جبه — *Ğabhân* B.

جحش — †*Ğaḥš* B.

جدع — *Ğaddûʿ* B. — †*Ğedêʿ* B. — †*Ğadʿân* B. und D.

جدى — *Ğadî* B.; vgl. Hess u. †*Ğudaiy*.

جرّ — *Bûğârûra* D. *Ğârûra* ist ein Stock am Dreschschlitten; vielleicht aber steht *ğ*, wie sonst häufig, für *q*, dann = „Mann mit der Flasche“, vgl. قرب.

جربوع *Ğarbûʿ* (= †*Yarbûʿ*) B. und D.; vgl. We. I, 2.

جرد — †*Ğarâd* B.

جرش — *Ğârêš* (vgl. †*al-Ğariš*) B.

جرو — †*Ğaru* B. „Welf“. — *Ğraiu* (= †*Ğuraiy*) B.; Hess *Ğrêw*.

جسم — *Ğâsim* B. Wohl = *Qâsim*.

جعلوس *Ğaʿlûs* „Puppe“, We. II, 336 (B).

جلّ s. عقد.

جلا — *Ğlûwî* B., besser mit Hess *Ğlûwî*, vgl. †*Ğulaiy*.

جمع — †*Ğumʿa* B., *Ğimʿa* D.

جمل — *Ğammâl* D. — *Ğammûl* D. — †*Ğamîl* D.

جند — *Ǧindī* B. „Soldat"; vgl. unten عسكر.

جندل — (†*Ǧandal*). We. I, 139 *Ǧendal*; Seetz. I, 103 *Arab ibn Dschendil*.

جهبل — *Ǧhábal* B.; s. Hess.

جهجه — *Ǧahǧâh* B.; nach Hess „Francocuria crispa".

جود — *Ǧadállāh* D.; vgl. Hess *Ǵūd Állāh*. — *'Aǧwad* D.; vgl. †*al-Ǧawâd*. — *Ǧūdiye* D.; vgl. †*'Abu 'l-Ǧûdī*.

جوع — *Ǧau'ân* B. — Vgl. Hess *el-Ǵuwâ'* und †*Rabî'a el-Ǵû'*, Wüstenfeld, *Reg.* 377.

جوم — *Ǧūmallah* B. Kaum für *qūm* (= *qaum*), noch auch = *ǧūm* „die Becher" (Plur. v. جام); eher = *ǧaum* „Hirtenschaft" (s. *Lisân el-'Arab* s. v.). Über Collectiva in Eigennamen vgl. We. II, 348.

ح

حبل — *Ḥabl* B.; vgl. †*Ḥibâl*. — *Ḥbaiyil* B.

حتم — †*Ḥâtim*, christl. Name in Chabab, DM., 15.

حثل — *Meḥêþil*; vgl. Eut. I, 61, 115 ff.

حجّ — *Ḥaǧǧī* B.

حجل — **Ḥaǧalī* D., Familienname; vgl. †*Ḥaǧl*.

حذف — *Ḥdêfe* D.; = †*Ḥuḏaifa*.

حرّ — *Ḥrêr* B. und D.; vgl. Hess.

حرب — †*Ḥarb*, We. II, 345. — †*Mḥârib* B. und D.; vgl. Eut. I, 138, ferner Hess, s. v. und S. 6.

حرت — *Mḥarût* B. Vielleicht aber eher zu حرث, da diese Wurzel früher in Namen sehr häufig war.

حرث — *Miḥrâþ* B.

حرد — †*Ḥardân* D.

حرف — *Ḥarfân* B.

حزم — †*Ḥazm* B. — †*Ḥzâm* B.

حسن — †*Ḥasan* B. und D. — Ḥaurân-Beduinenstamm *el-Ḥasan* Seetz. I, 103, We. I, 14 f. — *Ḥusne* B. — †**Ḥassân* D. — *Ḥassûn* B. und D. — †*Ḥsên* B. u. D.; vgl. DM., 25. — †*Miḥsin* B. und D.

حصّ — *Buḥṣâṣ* D., d. i. „Mann der Perlen"; vgl. Hess: *Ḥuṣṣa* fem.

حصد — *Ḥaṣîde* D.; vgl. †*Ḥuṣaida*.

حصن — *Ḥṣênī* B. „Fuchs"; vgl. ثعلب.

حطب — †*Ḥaṭṭâb* B.

حكم — †*Ḥakîm* D.

حلب — We. II, 341: *Ḥalabûh* „sie haben ihn gemolken" und *Ḥâlib en-Niml* „Ameisenmelker", Damascener Familiennamen. — *Ḥalabī* D., Familienname. „Aleppiner". Die Drusen erzählen, ihre Heimat sei im „Lande von Aleppo"; die letzten nördlichen Drusen wohnten um 1900 im Ǧebel Bārīšā und Ǧebel il-A'lā.

حلتم — *Ḥleitim* B. zu †*Ḥantam* „der grüne Krug"; vgl. Hess: *Ḥneitem* und Dozy s. v. حنتم.

حلا — *Būḥalâwe* D. „Mann der Süßigkeit"; vgl. †*al-Ḥulw*.

حمد — **Ḥamed* B. und D.; vgl. DM., 25; We. I, 117. Steht für *Aḥmed*; vgl. aber auch †*al-Ḥamd*, Ibn Doraid, 244 18. —

†*Ḥâmid* D., vgl. Eut. I, 18; und B., Eut. I, S. 19. — †*Ḥammâd* B. — *Ḥmûd* B. und D.; vgl. DM., 21. — *Ḥammûd* D., vgl. W. d. Isl. II, 31, Nr. 17 (B.). Hier stehen *faʿûl* und *faʿʿûl* neben einander; vgl. meine *Nabataean Inscriptions* S. 1 f. — †ʿ*Ḥmêda* fem. B., Märch. u. Leg. S. 2₉ ff. — *Ḥumêyid* B., We. I, 2 ff. — †*'*Aḥmed* D. — †**Maḥmûd* B. und D.; vgl. DM. 27; Familie *Maḥâmîd* in Derʿâ, We. I, 47. — *Mḥêmîd* B. — *Mḥammad* *B. und *D.; DM., 25. ʿ*Mḥammed* B., Märch. u. Leg. 2₆ ff., 24₁. — †*Ḥamdân* B. und D. — *Ḥmêdî* B.; vgl. W. d. Isl. II, 31, Nr. 19; 37, Nr. 44.

حمر — †*Ḥimâr* B.; vgl. *Ztschr. f. alttest. Wiss.* 35, 129.

حن — Zu †*Ḥanna*, †*Ḥunain* bei den Ḥaurân-Christen vgl. We. II, 344. Die Form *Ḥannûn* wurde mir im Ḥaurân als christlich bezeichnet.

حنجر — *Ḥanǵûr* D. „Kehle"; vgl. †*al-Ḥanǵara*.

حنش s. رأس.

حنا — *Ḥinnâwî* D.; vgl. كحل. Die Drusen pflegen Ḥinna und Kuḥl reichlich zu gebrauchen.

حوط — *Ḥwêṭî* B., d. i. ein Araber von den Ḥuwēṭât; vgl. †*Ḥauṭ*.

حير — *Ḥayar* D. bei DM., 17; unsicher.

خ

خبس — *Ḫabbâs* B. „Plünderer, Löwe".

خجع — *Ḫiǵiʿ* D., vielleicht unsicher, da die Wurzel خجع sonst unbekannt ist.

خرش — *Ḫrêwiš* D.; vgl. †*Ḫirâš*. Über Erweiterungen mit *w* vgl. mein *Zigeuner-Arabisch* S. 97.

خرف — *Ḫirfân* B.

خزع — †*Ḫzâʿî* D.

خشم — **Ḫašmûn* B.

خطر — †*Ḫaṭṭâr* D.; vgl. Eut. I, 7 ff. (B.).

خلّ — †**Ḫalîl* B. u. D. — *Mḫailîl* B. ist wohl Dim. von *maḫlûl* „Kameljunges, das einen Pflock (*ḫilâl*, *miḫall*) in der Nase hat", und hat weder mit חֹל־אל noch mit Michael etwas zu tun.

خلد — †*Ḫâlid* B. und D. Der Stamm der *Ḫawâlid* gehört zu den Ḥaurân-Beduinen.

خلف — †*Ḫalaf* B.; vgl. We. II, 2 u. ö.; Eut. I, 64. 68 (B.) — †*Ḫalîfe* B. und D.

خمر — *Ḫamrî* D.; vgl. †*Ḫamir* u. a.

خمس — *Ḫamîs* B. und D.; vgl. Eut. I, 30 ff., 65 (B.) — *Mḫammis* B.

خنفس — *Ḫnêfis* B.; auch als Ortsname, ein Berg bei Oppenheim, *Vom Mittelmeer* u. s. w. I, S. 249; ein Brunnen nördl. v. Palmyra, von mir 1900 besucht.

خير — †*Ḫair* D.

خيل — *Ḫaiyâl* D.

د

داود †*Dawûd* D.

دبّ — †**id-Dubb*, Beiname eines B.

دبس — *'Abû Dabbûs* D.; vgl. Hess: *Debsân*. — *id-Dibêsî* D.

دحم — *Daḥâm* B.; vgl. Hess.

دخل — *Daḫlállāh* Christ; vgl. Hess.

دخلس — *Daḫlîs* B.

درزى *Darzî* B., d. i. „Druse"; s. oben S. 2.

دريس *Drîs* B., wohl †*'Idrîs*.

درويش *Derwîš* D.; vgl. Hess.

دشر — *Dâšir* B.

دغش — *Dâġiš* B. — *Daġġâš* B., vgl. †*Daġš* u. Hess.

دغم — *Duġmî* Eut. I, 93 (B.) vgl. Hess. — *Dġēmân* B.

دفش — *Daffâš* D.

دفع — *Madfa'* B. „Kanone".

دمع — *Dam'âne* D.

دن — *Dannân* D.; vgl. Ort *Ḫân Dennûn* bei il-Kiswe, südl. v. Damascus.

دهش — *Dahaš* B. und D.

دهم — *Dhâm* B., vgl. †*Duhmân*, †*'Adham*.

دهن — *Duhnî* D.; vgl. †*Duhn* u. a. — *Madhûn* B.

دوح — *Dauḥân* B.

دوخ — *Dûḫî*; *Arab Dûchi*, Seetz. I, 103; vgl. Hess.

ديك — *Dîk*, *Ali el Dîk*, D., Seetz. I, 108. — *Duwêč* B.

ذ

ذأب — †*Đîb* B. — *Điyâb* B. und D. — *Đîbân* B. Vgl. *Dîb*, *Duwêjib*, *Diâb*, *Dîbân* (Brüder), We. II, 348 u. *Međjeb* ebd., ferner Hess.

ذبل — *Đablân* bei Oppenheim, *Vom Mittelmeer* u. s. w., Index s. v.

ذوق — *Đûqân* D.; Hess: *Dōgân*.

ر

رأس — *Bûrâs* D.; vgl. †*Dū Ra'sain*. — *Râs 'Ḥnîš* B.; vgl. †*'Abū Ḥanaš*.

ربح — †*Rabâḥ* B.

ربش — *Ribšân*, Bêd.-Stamm nach We. I, 138, 145.

ربع — †*Rabî'* B. — *Mraibî'* B.

رثع — *Raṯ'ân* B.

رجى — **Raǧā* und *Raǧē* (†*Raǧā'*) B.; vgl. Märch. u. Leg. 6₁₃ ff.

رحب — **Rḥaiyib* B. — *Rḥêbî* B. Wohl beide von der *Ruḥbe* abgeleitet.

رحل — *Raḥîl* B. — *Rḥaiyil* B. — *Ruḥêla* fem. We. II, 336 (B.) „auf der Wanderung geboren"; vgl. †*ar-Raḥḥâl*, †*ar-Ruḥail*.

رزق — *Rizq* D.

رزن — *Raznân* B.; vgl. †*Razîn* und Hess.

رستم *Rustum* D.; persisch.

رشد — †**Rašîd* D. — *Ršêyid* B. — *Maršad* B.; vgl. Hess.

رشرش — *Rašrâš* B. und *D.; s. Hess.

رضى — *Râḍî* B.; s. Hess. — *Mraḍḍî* B.

رعد — *Ra'd* D.

رعى — *Mir'î*; s. Hess.

رف — *Ruffa* B.

رفد — *Rfēdân* B.; vgl. †*Rufaida*.

رمح — *Rmêḥ* B.

روح — *Mrauwiḥ* B.

روض — *Rōḍân* B.

ز

زبد — †*Zubêd*, We. I, 33, 138 (B.).
زبن — †*Zabn*, We. II, 353.
زرزور *Zarzûr* „Staar", We. II, 353.
زعتر — *Za'tar* D. „Thymian"; vgl. †'*Abū Ṣa'tara.*
زعر — *Z'irt* B., wohl Verbalform 2. Pers. m. sg. Perf., s. ظلم. Vgl. †*al-'Az'ar*, †*az-Za'rā'*.
زعل — †*Za'il*, DM., 12; s. Hess. — *Zo'êla* fem., We. II, 336 „Ärger", da der Vater sich ärgerte, weil sie kein Knabe war; vgl. Hess. — *Miz'il* B. und D.
زغر — *Zġaiyir* B. „Klein"; vgl. †'*Aṣġar.*
زمر — †*Zmêr*, We. I, 93, 139 (B.).
زمع — †*Zmê'* B.
زمل — *Zâmil* B. und D.; s. Hess. Vgl. †*Ziml*, †*Zumail.*
زور — *Būzôr* D.
زيت — *Zētûnī* D.; wohl von dem Orte *Umm iz-Zētûn* abgeleitet.
زيد — †*Zêd* D. — *Būzêd* D. — *Zâyid* B. (†*Zâ'ida*). — *Zwaiyid* B. — †*Mazyad* D.; vgl. We. I, 93; DM. 32. — *Mazîd* DV., 29, 32. — *Zēdân* B. und D. — *Būzēdân* D.
زين — †**Zain id-Dīn* D. — *Zâna* fem., We. II, 336. Die Bedeutung „Lanze" bei Socin, *Diwan* III, 272 wird hierdurch bestätigt.

س

سأل — *Mas'ûl* B. „Erbeten"; vgl. Saul.
سبت — *Sabtī* B. „Samstagskind".
سبح — †*Msabbiḥ* B.
سبط s. صبط
سبع — †*Sab'* D. — *Sibâ'*; *Arab Esbáech*, Seetz. I, 103, vgl. We. I, 150.
سبل — *Sbaiyil* B.
سحل — *Msêḥil* B., Dim. zu †*Misḥal.*
سحم — *Sḥēmân* B.; vgl. †*Suḥaim.*
سر — *Srûr* B. „Freude"; s. Hess.
سرب — *Sarâb* B. „Fata morgana".
سرح — †*Sirḥân* B.; vgl. We. I, 42, 137.
سرد — *Serdîje*, Ḥaurân-Beduinenstamm; vgl. auch We. I, 29; Seetz. I, 44, 46.
سرع — *Sarâ'* B.; vgl. †*Sarî'.*
سرى — *Sârī* B. und *Sarrâi* B. Brüder. Vgl. †*Sâriya* u. Hess. — *Sraiye* B.
سطم — *Saṭṭâm* B. Nach Hess *Ṣaṭṭâm*; doch *s* und *ṣ* wechseln in dieser Wurzel. Vgl. auch DV. 29, 82; Eut. I, 82. Der berühmte Träger dieses Namens, ein Schêch der 'Äneze, hatte dasselbe Schicksal wie einst Amra'alqais, der „Dichterfürst" im 6. Jahrh.; er reiste nach Konstantinopel und wurde auf der Rückreise ermordet (Nolde, *Reise nach Innerarabien* u. s. w., S. 10).
سعد — †*Sa'd* B. — †*Sa'd id-Dīn* D., und (nach DM., 17) B. — *Bū* †*Sa'de* D. — *Sa'dū* B. — †*Sa'ûd* DV., 29, 32 (B.); vgl. Hess. — *Sa''ûd* D., vgl. oben سعد. — †* *Sa'îd* B. und D. — *S'aiyid* B. — †*'*As'ad* D. — *Mas'ad* B.; vgl. †*Mas'ada.* —

†*Mas'ûd* B. und D. Dazu der Ḥaurân-Beduinenstamm *Mesâ'id*; vgl. auch Seetz. I, 103 und We. I, 31.

سكر — *Sikkar* D. „Zucker". — *Sakrân* B. „Trunken (von Kampfeslust)"; vgl. We. II, 361. — *Skêkîr*, We. II, 361 (B.) Dim. zu *sikkîr* „Trunkenbold".

سلطا — †*Sulṭân* B. und D.

سلم — †*Sâlim* B.; vgl. We. I, 137; Eut. I, 74. Dazu *Sawâlime*, ein Ḥaurân-Beduinenstamm. — *Swêlim* B. — †*Sallâm* D. — †*Selâme* D. und (nach We. I, 32) B. — †*Sallâme* D. — *Sallûm* D. — †*Salîm* B. und D. — †*Muslim* B. — *Msêlim* B. — *Msallam* B. — †*Salmân* B. und *D. — †*Slêmân* B. und *D.

سمح — *Sĕmâḥa* B. — *Smêḥ* B.

سمر — †*'Asmar* B. — *'Asêmir* B. — *Samrûn* B.

سمع — †*Sam'ân* B.

سمعير *Sim'îr* B. Vielleicht aus *Isma'îl* entstellt, oder Erweiterung aus der Wurzel سعر, die in Namen (alt und neu) vorkommt.

سنينوه *Sunênuwa*, We. II, 353 „Schwalbe".

سود — †*Suwêd* B.; als Falkenname Eut. II, 53. — †*'Aswad* B. — *Sûdî* B. — *Swêdân* B.

سوع — *Sau'ân* B.

سير — *Sêr* B. und *Sâyir* B., Brüder. Vgl. †*Saiyâr* und Hess.

سيف — *Sêf id-Dîn* D.

ش

شاهين *Šâhîn* D. „Falke"; persisch.

شوباش *Šûbâš* B. „Beim Hochzeitsgesang geboren"; vgl. meine *Neuarab. Volkspoesie*, S. 88.

شبق — *Šbêqân* B.

شبل — †*Šibl* B. — *Šiblî* D.

شتا — *Šâtî* B. — *Šitwân*, We. II, 336 (B.) „Im Winter geboren". — *Štâye*, Beduinenstamm in der Ruḥbe, We. I, 32 u. ö.; DV., 19. — *Štêwî* B., „Mann von den *Štâye*".

شحد — *Šḥâde* D.

شحل — *Šaḥḥâl* B.

شخر — *Šaḫîr* B.: vgl. †*aš-Šiḫḫîr*.

شدّ — *Šdîd* D.; vgl. †*Šudaid* und Hess.

شدح — *Šaddâḥ* B.

شرب — *Šârib Ḍabb* B.

شرطح — *Šrêṭiḥ* B.

شرف — *Šeref*, We. I, 93. — †*Šaraf id-Dîn* D. — *Šarafât*, ein Ḥaurân-Beduinenstamm; vgl. auch We. I, 15, 89.

شرك — †*Šurêk* B.

شرى — †*Šârî* B. und *Mšârî* B., Brüder.

شعل — *Š'êl* B., Dim. zu †*Ša'l*. — *Maš'al* B.; s. Hess. — *Ša'lân* B., vgl. We. I, 138, 139.

شكب — *Šakîb* D.

شكر — †*Šâkir* D.

شلّ — *Šalâl* B. — *Šallâl* B. — *Mišlâl*, Bruder des *Šalâl* B. Vgl. †*Šulail*.

شلش — *Šelâš* B.

شلهب — *Šalhûb* D.; s. Hess.

شمت — *Šâmit* B. — *Šĕmêtân* D.

شمخ — *Šâmiḫ* D.; vgl. Landberg, *'Anazeh* 72₁₈, und †*Šammâḫ*.

شمس — †*Šems id-Dîn* D.

شمط — *Šemâṭe* B. Wohl besser *Šemâṭa* oder *Šemâte* (zu شمت).

شمع — *Šam'a* D. — *Šammû'* B.

شمل — *Šimlân* B. Vgl. †*Šimlâl* u. Hess.

شمن — *Šamân* B. Vgl. *Šammân*, Musil, *Arabia Petraea*, III s. v.

شنبل — *Šunbul* B.

شنطر — *Šanṭar* B. und *Šnêṭir* B., Brüder.

شنور — *Šnêwir* B = *Šnêbir* (zu *Šambar*). Vgl. Hess.

شنى — *Šânî* B. — *Mäšnî* B. — *Šinwân* B. Wohl zu شناً.

شهب — †*Šhâb* D.; vgl. Seetz. I, 92. — †*Šihâb id-Dîn* D.

شهر — *Šâhir*, Eut. I, 89 (B.). — *el-Mešhûr*, We. I, 138; II, 358 (B.); s. Hess.

شوح — *Mšauwiḥ* B.; s. Hess.

شور — *Mišwâr* B.

شوف — *Šaufân* B.

شيب — *Bäšêbe* B.; vgl. †*Šaiba*.

ص

صبح — †*Ṣubḥ* B.; vgl. We. II, 345. — †*Ṣabâḥ* D.; vgl. We. II, 345 und W. d. Isl. II, 39, Nr. 54 (B.). — †*Ṣabbâḥ* B. — †*Ṣbêḥ* B.; vgl. We. II, 345. — *Ṣubêḥa* fem., We. II, 336 (B.) „Am Morgen geboren". — *Mṣaibîḥ* B. — *Ṣubḥî* D.; vgl. Hess.

صبط — *Ṣbêṭân* D. Wohl zu سبط; vgl. †*Sâbiṭ* u. a.

صبغ — *Ṣabbâġ* D.

صحن — *Ṣaḥan* B.; vgl. W. d. Isl. II, 29, Nr. 11.

صدر — *Ṣwêdir* D.

صرع — *ir'ônî* D.

صرا — *Ṣirawân* B.

صطم s. سطم

صعب — †*Ṣa'b* D.

صفد — **Ṣafedî* D.; d. h. „Aus Ṣafed" in Galilaea, wo Drusen wohnen.

صفق — †*Ṣaffâq* B.; als Falkenname Eut. II, 53. — *Ṣfûq* B. MS. fälschlich *S*.

صفا — *Ṣâfî* B. und D. — †**Muṣṭafa* D.; vgl. DM., 28. — *Ṣfaiyân* B.

صقر — †*Ṣaqr* B. und D.

صلبى *Ṣlûbî* B. (MS. *Ṣlubbî*). D. i. „Vom Stamme der Ṣlêb"; vgl. Hess.

صلبوخ — *Ṣalbûḫ*, Eut. I, 116, 139 (B.) „Feuerstein".

صلح — †*Ṣâliḥ* D.; vgl. We. I, 142. — We. II, 365 hat *Ṣâliḥ*, *Ṣowêliḥ*, *Moṣliḥ*, *Moṣêliḥ* als Brüder, Christen in *Qrêje*.

صلط — *Ṣulûṭ* Ḥaurân-Beduinenstamm, We. I, 29; DM., 17; vgl. †*aṣ-Ṣalt*.

صوص — *Ṣuwêṣ* B. „Küken".

صوط — *Ṣuwêṭ* B.; vgl. W. d. Isl. II, 38, Nr. 49; Landberg, *'Aneeh*, 6 24. — *Ṣîṭân* B. und D. Zu صوت.

صيح — *Ṣaiyâḥ* B.

صيد — *Ṣaiyâd* B.

صير — *Ṣaiyûr* D. — *Ṣuwêrân* We. II, 336 „In einer Hürde (صيره) geboren".

ض

ضب s. شرب

ضبع — *Ḍab'ân* B.

ضعكل — *Ḍʿêkil* B.

ضمن — *Ḍâmin* D.

ضيف — *Ḍēfállāh* B.; vgl. We. II, 337 „Gast Gottes". — *Ḍēfân* B.

ط

طبق — *Mṭabbaq* B.

طحل — *Ṭḥēl* D.

طحن — *Ṭḥên* B. Wohl = *Ṭḥēl* oder †*Ṭuḥaim*.

طرد — *Ṭarâd* B.; vgl. †*Ṭarrâd*. — *Ṭrûde* D.; vgl. †*Ṭarûd*. — †*Maṭrûd* B.

طرش — *Ṭâriš* B. — **il-'Aṭraš*, Name einer vornehmen Drusenfamilie, Plur. *Ṭuršân*. Vgl. †*al-'Uṭrûš*.

طرع — *Ṭurʿân* D.

طعم — †*Ṭiʿme* B.

طفش — *Ṭâfiš* D.

طلّ — *Ṭalla* fem., We. II, 336 (B.) „bei Tau geboren".

طلب — *Ṭalīb* (so!) D.; vgl. †*Ṭâlib*.

طلق — *Ṭallâq* B. — *Maṭlaq* B. — *Muṭailidz*, Eut. I, 85, 95.

طمس — *Ṭuwêmis* We. II, 336 (*Ṭoʿêmis*) „der kleine Blinzer" (B.).

طنّوس *Ṭannûs* D.

طهر — †*Ṭâhir* D.

طوع — *Mṭâwiʿ* B. und D.

طوه s. توه

طير — *Ṭêr* D. — †*iṭ-Ṭaiyâr* DV., 29, 32. *ʿArab Teijar* Seetz. I, 103.

ظ

ظلم — †*Ẓâlim* D. — *Maẓlûm* B. u. D. — Vgl. *Ẓalamtanī*, in Damascus, d. i. „du hast mir Unrecht getan", da die Mutter gleich nach der Niederkunft starb, We. II, 336.

ظهر — *Ẓâhir*, Seetz. I, 46 (*el Dâher*) B.

ع

عبد — †*ʿAbdállāh* B. und D. — †*ʿAbd il-Ġaffâr* D. — †*ʿAbd il-Karîm* D. — †*ʿAbbûd* B. — †*ʿObeid* B. — *ʿAbdū* B.; vgl. We. II, 345. — *ʿAbdân* B. — *ʿIbdī* D.

عبس — †*ʿAbbâs* D.; vgl. We. I, 21.

عبط — *ʿAbṭân* B.; vgl. DM., 29.

عبعب — *il-ʿAbʿīb* B.; vgl. †*ʿAbʿaba*.

عتك — *ʿAtīč* B. = †*ʿAtīk*.

عتا — *ʿÖtêwī* B.; vgl. Hess s. v.

عجّ — *ʿAǧâǧ* D.; vgl. DM., 19. — †*ʿAǧǧâǧ* B. und *D.

عجل — *Muʿêǧil* (?); *ʿArab Möögschil*, Seetz. I, 103.

عدّ — *ʿOdêyid*, We. II, 353 (B.), zu *ʿidd* „Brunnen".

عدا — *ʿAddâi* B.; vgl. W. d. Isl. II, 38, Nr. 51, = †*ʿAddâ'*. — †*ʿAdwân* B. — †*il-ʿAdwânī* B.

عذب — *ʿAḏâb*; vgl. Hess.

عذف — *ʿAḏâfe* B.

عرّ — **ʿIrr* B.; vgl. †*ʿIrâr*.

عربد — *ʿArbīd* D.; s. Hess.

عربش — *ʿArbaš* D.

عرج — †*ʿIrêǧ* D.

عرس — *ʿArsân* B., *ʿIrsân* D.; vgl. Hess. — *Muʿarris*, We. II, 337 „bei der Hochzeit geboren".

عرعر — *ʿArʿâr* B. und *ʿIrêʿir* B.,

Brüder; vgl. Hess und †*ʿArʿara.* — *Mʿarʿir* B.

عرك — *Mʿârič* B., = †*al-Muʿârik.*

عرم — *il-ʿIrm* B.; vgl. †*ʿArrâm.*

عرمش — *ʿArmaš* B.

عرنوس *ʿArnûs* B.

عرى — *il-ʿAryân* B., = †*al-ʿUryân.*

عزّ — *Bulʿizz* D. — †*ʿIzz id-Dîn* D. — †*ʿAziz* D.

عزر — *ʿAzâra* B.

عزم — *ʿAzzâm* D.; als Falkenname Eut. II, 53. Dazu Stamm *ʿAzâzima* W. d. Isl. II, 48, Nr. 112.

عزى — *Muʿazzi*, We. I, 147 f.; II, 357 „der (durch Erschlagen der Männer) Trauer über die Familien bringt".

عسف — *ʿAssâf* B. und D.; vgl. DM., 19, 20. u. Hess.

عسقل — *ʿAsqûl* D.

عسكر — *ʿAskar* D.; vgl. Hess und †*al-ʿAskarî.*

عسل — *ʿAsal* D. — *ʿAsalî* D. — *ʿAslân* D., vielleicht = *Arslan* „Löwe", türkisch.

عسم — *ʿAsmân* B.

عسود — *ʿIswid* D.

عشب — *ʿIšbân* B.; vgl. Hess.

عشا — *Mʿâši* B.

عصفر — †*ʿAṣfûr* D., vgl. We. II, 353 u. Hess.

عصى — †*ʿÂṣî*; s. Hess.

عضب — *ʿOḏêb* B.; vgl. Hess.

عضا — *Mʿaḏḏa* D.

عطعط — *ʿAṭʿûṭ* B.

عطن — *Meʿaiṭen*, DM., 27 (B.)

عطا — †*ʿAṭâ* B. — †*ʿAṭallâh* B.; s. Hess. — *ʿAṭaiyî* B. — *ʿIṭêwî* B. — *ʿAbû ʿAṭwân* B.

عظم — *ʿAḏamât* Ḥaurân-Beduinenstamm; vgl. We. I, 15, 31, 89. — *ʿIḏêmî* D.; wohl = „unter den ʿA. geboren". Vgl. *ʾAbû ʿAẓm* W. d. Isl. II, 34, Nr. 31.

عفش — *ʿAffâš* D.

عقب — †*ʿIqâb* B. und D. Hess: *ʿÖgâb*; Landberg, *ʿAnazeh*, 72: *ʿAgâb.*

عقد — *ʿAqēdât*, Bed.-Stamm, We. I, 89, 138; vgl. W. d. Isl. II, 29, Nr. 13, und †*ʿUqaida.* — *Miʿqâd iǧ-Ǧelle* B.; ursprünglich wohl Spottname.

عقل — *ʿAql* B. — *il-ʿIqqâl* D.; vgl. †*ʿIqâl.* — †*ʿAqîl*, vgl. We. I, 147 u. Hess. — *ʿAqâyil* B. — *ʿUglâ* B.; vgl. Hess.

علب — *Bûʿilbe* D.; vgl. †*ʿUlba.*

علص — *ʿAlâṣ* D.; vgl. †*ʿIlâṣa.*

علم — *ʿAllûm* D.; vgl. †*ʿUlaim.*

علا — †*ʿAlî* B. und D.; vgl. DM., 17, März. u. Leg. 2₇ ff. 22₂₁. — *ʿAlēyân* D.

عمر — †*ʿOmar* B. — †*ʿÂmir* B. und D. — †*ʿAmmâr* D. — †*ʿOmêr* B. — Zu dem Stammnamen †*ʿUmûr* in der Ruḥbe vgl. Ibn Doraid 9₂₀, 202₂.

عمش — *ʿOmêš* B.; vgl. †*al-ʾAʿmaš.* — *ʿImêše* D.

عنبر — †*ʿAmbar* D.

عند — *ʿInâd* D.

عنز — *ʿOnaizî* B. „Vom *ʿÄneze*-Stamm".

عود — †*ʿÂyid* B. — *ʿAuwâd* B. — Über *ʿAude* oder *ʿÛde* B. vgl. We. I, 14; II, 344; DM., 17; Mašriq 1914, 263. — Vgl. عيد.

عوض — ʿAwaḍ B., ʿAwaḍ D. — †ʿAuwâḍ D. — ʿIwêḍa B. Vgl. †ʿIyâḍ.

عيد — ʿÎd B. und D. — ʿÎda fem., We. II, 340; Hess s. v. — ʿAiyâd B. — ʿIyâdī B. — Vgl. †ʿÎdī.

عيسى — †ʿÎsa, Ḥaurân-Beduinenstamm; vgl. DM., 29; Seetz. I, 47. Als Drusenname bei Eut. I, 16.

عيش — †ʿÂyiš B. — ʿOwaiyiš B. — †ʿAiyâš B.

عيف — Mʿa(i)yûf B. — ʿAifân B.

غ

غبر — Ġabra D.; vgl. †Ġubra.

غبن — Ġubna, We. II, 337. „Sorge"; vgl. die Geschichte bei We.

غثا — Ġaþwân B.; s. Hess. — Ratjân Eut. I, 79 wohl = Ġaþyân (B.)

غرب — †Ġurâb B.

غرز — Ġarz id-Dīn D. = †Ġars ad-Dīn.

غزل — †Ġazûl D. — †Ġazâle D.

غزا — †Ġâzī B.

غصب — Miġṣâb D.

غصن — el-Ġaṣin DM., 12; vgl. †Ġuṣain.

غضب — Miġḍib D. — †Ġaḍbân D.

غطّ — Ġuṭêyiṭ „bei Nebel geboren", We. II, 336 (B.); so statt Ghuthêjith.

غلب — †Ġâlib B.

غمر — †*Ġamr B. Der mir bekannte Ġamr war bei einem gleichnamigen Teiche im Ġôf geboren; vgl. oben عدّ, ferner We. II, 353 u. Hess, s. v. غَدَّار.

— Ġmâr B.; nach Ġumâr, einem Wâdi, der in die Ruḥbe mündet, We. I, 30, 132.

غمس — Mġâmis D.; nach Märch. u. Leg., 2₈ auch B.

غنف — Mġânif D. Vielleicht غنف aus غنث.

غنم — †Ġânim D. — †Ġannâm D.; als Falkenname Eut. II, 53.

غوث — †*Ġiyâþ; Name eines Beduinenstammes der Ruḥbe; vgl. DV., 19, 40, 43 und We. I, 2 ff. (wohl fälschlich: Ġējâṯ).

غوش — Mġauwiš D.

غير — Ġâyir B. — Mġîr B.; vgl. †al-Muġîra und Hess. — Ġairân, nach Eut. I, 75, 87, B.

غيض oder غيظ — Ġaiyâḍ B. — — Mġâyiḍ B. — Mġîḍ B. Vgl. †Ġaiẓ, aber Hess s. v. غيص.

ف

فأر — Fuwērân „Mäuschen", s. Erkl. bei We. II, 336. Vgl. †Fa'r.

فحل — Fuḥēlī, besser Fuḥēlīye, Ḥaurân-Beduinenstamm, nach We. I, 29; Seetz. I, 47, 99, 103, 116. Vgl. †al-Fuḥail.

فحم — Faḥḥâm D. „Köhler".

فخر — †Faḫr D. — Bûfaḫr D.; vgl. DM., 19. — †Faḫr id-Dīn D.

فرج — †Farağ D. — Ferēğ B.

فرح — Farḥât D. — Farḥân (MS. mit h) D.; vgl. DM., 19, 25 u. Hess s. v.

فرد — Farîd D.

فرس — †Fâris B. und *D.

فرهد — †Farhûd (MS. mit -t) B.; vgl. Hess.

فرا — *Ferēwân* D., Dim. zu †*Farwân*. Ob die bei We. II, 336 gegebene Erklärung „Siebenmonatskind, das in einen Pelz gewickelt werden mußte" richtig ist, bleibe dahingestellt.

فزع — †**Fazaʿ* B.

فصل — *Fêṣal*, We. I, 138 u. ö. (B.); vgl. Hess.

فضل — †*Faḍl*, Stamm im Ǧôlân, We. I, 147. — †*Faḍlâllâh* D.; vgl. DM., 25. — †*Fâḍil* B., vgl. Hess.

فضى — *Fâḍī*, Eut. I, 86 (B.); vgl. Hess.

فعر — *Faʿʿûr* B. — *Būfaʿûr* D. Vgl. *Faʿôr* We. I, 147.

فلح — *Fâliḥ* B. — *Fellâḥ* B. — *Flaiyiḥ* B. Dim. zu *Felâḥ* bei Hess s. v. — *Mufliḥ* B. — *Mfêliḥ* B.

فلط — *Flêṭ* B.

فلا — *Filwa* fem., s. We. II, 336 (B.).

فنخ — *Fnêḫ* B.

فنخر — *Fnêḫir* B.

فند — *Fendī* *B. und *D.; vgl. We. I, 42; Eut. I, 18; DM., 19. Der Name wird zu *Fend* (*Vocab. des noms des indigènes*, S. 143) und †*Find* gehören; vielleicht denkt man dabei aber auch an das türk. *Efendi* (zum Abfall des *E* vgl. *Abū* und *Bū*).

فنش — *Fnêš* B.; vgl. Hess.

فنص — *Fanniṣ* D. Das *ṣ* steht wohl für *s*; vgl. *Fennaš* (*Vocabulaire* S. 143) und *Feneisân* Eut. II, 53, 55.

فهد — †*Fahd* B., *Fihd* D. — *Fuhêda* fem. s. We. II, 336, Eut. I, 67, Hess s. v.

فهر — *Fahrân* B.; vgl. Hess.

فود — *Fauwâd* D. Vielleicht verhört für *Fauwâḍ*.

فوز — *Fâyiz* B. und *D.; vgl. We. I, 139. — *Fauwâz* B. und D.; vgl. Hess.

فيض — †*Faiyâḍ* B. — *Fēḍân* B.

ق

قبل — *Gublân* B., *Qablân* D.; vgl. Hess. — †*Miqbil* (*Miǧbil*) B.

قدر — *Qwêdir* D.

قر s. جر

قرب — *Būqirbe* B.

قرش — *Qarīše* D.

قرع — †'*Aqraʿ* D. — *Qirʿônī* D.

قرف — *Qarrâf* B.

قرقط — *Qarqûṭ* D.

قرمش — *Qarmûše* D.

قسم — †**Qâsim* D.; vgl. We. I, 143 u. Hess s. v. S. auch oben جسم

قطش — *Qaṭṭâš* B.; mir auch als Hundename in Bosra bekannt. — *Qṭêš* B.

قفص — *Gafṣân* B.

قفطان *Quftân* D. „Mantel"; vgl. auch die Erkl. bei We. II, 337.

قنص — *Qnêṣ* B., Dim. zu †*Qanaṣ*.

قنطار *Qunṭâr* D. „Zentner". Vgl. DM., 17.

قوع — *Qwēʿân* B. Wohl = „im Qâʿ geboren".

قوم — *Qâyim* B.

قيظ — *Qēḏân* „Im Sommer geboren", We. I, 336 (B.); vgl. †*Qaiẓī* und †*Ṣaifī*.

ك

كبريت *Käbrît* B. „Schwefel". — *Kbĕrît* B.

كثلم — *Kaṯlûm* B. Wohl = †*Kulṯûm*.

كحل — *Kaḥḥûl* D.; vgl. حنا und †*Makḥûl*.

كرباج *Kurbâǧ* D. „Peitsche"; persisch.

كرم — *Kerma* fem., s. We. I, 147; II, 336 (B.). — *Ekreim* Eut. I 93 (B.) = *Kreijim*, Isl. V, 116.

كسب — *Kassâb* (*Čässâb*) B.; vgl. كاسب Mašriq 1914, 263.

كلب — **Kalballāh* (*Čălballāh*) B. „Hund Gottes", mir in Bosra erklärt als „seinem Gotte so treu wie der Hund seinem Herrn".

كمل — †*Kamâl* D.

كنهر — *Kanhar* B. — *Knêhir* B.

كود — *Kâyid* (*Čâyid*) B.; vgl. *Kuwaiyid* W. d. Isl. II, 52, Nr. 138, und †*Kuwâd*.

ل

لثى — *Lâṯi* B. Vielleicht = *Lâfi*.

لحم — **Milḥim* D.; s. Hess.

لفى — *Lâfi* B.; s. Hess.

لمون *Lamûn* D., *Lĕmûn* B.

لوى — *Mlâwi* B.

ليل — †*Lêla* fem. „Bei Nacht geboren", s. We. II, 336.

م

مجد — *Maǧdâllāh* D.

محل — *Mḥailân* B.

مدّ — *Bŭmiddên* D.

مرّ — *Marâr* B.; vgl. †*Marrâr* u. Hess.

مرجان *Mirǧân* B.; vgl. †*Murǧâna* fem.

مريم †*Maryam* fem., We. II, 356, im Ḥaurân, mit der Nebenform *Maryăma* und den Diminutiven: *Maryûma*, *Marrûm*, *Marša*, *Mûrêš*, letztere beiden mit Anspielung auf *marûša*, Olivenzweig, wie in *Nachla*, dem Caritativ von *Michâ'il*, an die Palme.

مسح — *Masḥân* B.

مشى — *Mâši* B., und *Maššâi* (= †*al-Maššâ'*) B., Brüder.

مضى — *Mâḍi*, We. II, 356, „das durchdringende Schwert"; s. Hess.

مطر — †*Maṭar* B. — †*Mṭêr* B. — *Maṭrân* B. „Bei Regen geboren". Vgl. We. II, 336, 342; nach ihm ist *Maṭar* fem.

معز — *Maᶜâz* D. (= †*Muᶜâz*).

مغر — *Muġêra*, We. II, 356, fem. (B.): „Mennig", mit dem die Mädchen in der Schlacht die Säumigen oder Fliehenden bestreichen, was für einen großen Schimpf gilt. Vgl. †*Maġrâ'*.

ملح — *Mallûḥ* B.; s. Hess. — *Mlĕḥân* B.; vgl. We. I, 32, Hess s. v. und †*Mulaiḥ*.

ملك — *Mallâk* D.

موسى †*Mûsā* D.; vgl. We. II, 357 u. Hess.

ن

نبا — *in-Nabwâni* D.

نجب — **Naǧîb* D.; vgl. DM., 25.

نجم — †Nâǧm D.; vgl. Eut. I, 24 ff. u. DM., 25. — Nigmet eṣ-Ṣubḥ B., Märch. u. Leg. 8 31 ff. „Morgenstern".

نخل — Naḫla zu Miḫâ'il, s. oben مريم.

ندر — Nâdir B. — Nwêdir B.

نذر — †Nadîr B.

نزل — Nuzl, We. II, 358 (B.). — †Nazzâl B. — Nuzail We. a. a. O. (B.). — Mnêzil B.; vgl. Nolde, Reise nach Innerarabien S. 21.

نسب — Nasîb D.; vgl. DM., 25.

نسل — Nassâl, Eut. I, 97; vgl. Hess s. v.

نشى — †Nešwân, We. II, 361 (B.), „trunken (von Kampfeslust)"; vgl. oben سكر und Hess.

نصر — †Naṣr D. — †Nâṣir B. und D. — Naṣṣâr B. und D. — †Manṣûr B. und D.; vgl. DM., 19, und Hess s. v.

نعس — Na'sân D.

نعم — †Nu'êm, We. I, 138 (B.). — †Ni'mân B. und D.

نغمش — Nǵêmiš B.

نفل — Nâfil B. — †Naufal B.

نكب — Nekb, DM., 19 (D).

نكف — Nukêf B.

نمر — Nimr B. und D.; vgl. †Namr, †Namir.

نمل — Nimla, We. II, 336, fem. (B.); vgl. †Namla m.; s. oben حلب.

نهب — Nahâb B.

نهر — †Nahâr B. und Nhâr D.; vgl. We. I 138; II, 358, und Hess s. v.

نهل — Munêhil, We. II, 336 (B.) „bei der Tränke geboren"; vgl. †Minhâl.

نوخ — Mnauwiḫ B.

نور — Nûr D. — Nûr il-'Ên D. — Minwir B. — Nûrân, We. II, 359. — Nûrî B.

نوف — Nâyif D.; vgl. We. I, 139 (B.). — Nauwâf D.; vgl. Hess.

ه

هتم — Htêmî B. (MS. Ḥ-). Vgl. †Hutaim.

هثل — Hiṯil B.

هجّ — Haǧǧâǧ B.; s. Hess. — Haǧîǧ B.

هجر — *il-Haǧirî D.; Familienname. Vgl. DM., 19.

هدهد — Hadhûd B. — Hdêhid B.

هدى — †Hâdî B. und D. — Hdânî B. Die beiden B. sind Brüder.

هرش — Hiršân B.

هزع — Hazzâ' D.; s. Hess. Als Falkenname Eut. II, 53.

هزم — Hezîme, We. I, 147; DM., 19 (D.). Vgl. †Hazîm.

هلّ — †Hilâl B. und *D.; vgl. We. II, 347 und oben بدر.

هنأ — †Hânî B. und *D.; We. II, 343. — †Hunai, Hinw, †Hunâ'a, We. II, 343. — Mhanna B. und D.; vgl. We. II, 343, Hess s. v.

هند — Hnêdî D.; vgl. Hess.

هور — Haurî B.

هوش — Mhâwiš B. — Hôšân B. — Hîšân B. (MS. i); vgl. Hess.

و

وحش — Waḥš B. und D.; s. Hess. Vgl. †Waḥšî.

ودى — *Wâdî* B.; s. Hess.

ورد — *Wârid* B. Vgl. † *Warrâd.*

ورور — *Wrêwir* B. Wohl = „Revolver“.

وسط — *Wâsiṭ* D. Wohl = „mittlere Zeltstange“.

وفق — *Taufîq* D.; vgl. Mašriq 1914, 263 (B.).

وقت — *Wuqêt*, vgl. Seetz. I, 46 u. Hess.

وهب — *Wihib* D. — *Wihbe* D. — *Wihbî* B. Vgl. † *Wahb.*

واوى *Wâwî* B. „Schakal“.

ى

يتم — *'Itaiyim* B. und D.

يحيى †* *Yaḥya*, *Yiḥya* D.

يعقوب †* *Ya'qûb* D.

يمن — *Yimne* D.

يوسف †* *Yûsif* D.

يونس †* *Yûnis* D.

Zur Doctrina Iacobi nuper baptizati.

Von

N. Bonwetsch.

Vorgelegt in der Sitzung vom 22. Oktober 1920.

In diesen Nachrichten, phil.-hist. Klasse 1899, S. 411 ff., habe ich über eine chronologisch datierbare interessante Unterredung eines unter Kaiser Heraklius zwangsweise getauften Juden Jakob mit seinen ebenfalls zum Christentum genötigten Volksgenossen berichtet und in den Abhandlungen, Neue Folge Bd. XII No. 3 diese Schrift erstmalig im Grundtext herausgegeben. Ich konnte dafür neben den griechischen Textzeugen die altslavische Übersetzung der Schrift verwerten, die inzwischen im Dezemberband der Tschetji Minéi [russische Menäen] veröffentlicht worden war, während ich selbst ihr nur den geschichtlichen Eingang des Dialogs hatte entnehmen können. Eine äthiopische Übersetzung des Dialogs (zunächst seiner ersten Hälfte) nebst einer Übertragung ins Französische gab alsdann in der Patrologia orientalis Bd. 3, Fasc. 4 Sylvain Grébaut heraus, unterstützt von J. Guidi: Sargis d'Aberga (Controverse judéo-chrétienne). Sie ward Nau, mit Graffin Editor der Patrologia orientalis, Veranlassung zu einer Ausgabe auch des griechischen Textes. — Einst aus den Scheden Montfaucons Mabillion zugegangen, ist der Dialog dennoch erst nach zweihundert Jahren zur Veröffentlichung gelangt; nun aber gleich vier mal. Er ist von hohem Interesse, weil aus dem Leben selbst erwachsen. Seine große Bedeutung durch seine geschichtlichen und geographischen Angaben, sowie durch seinen sprachlichen Charakter hat namentlich P. Maas in der Byzant. Zeitschr. 20 (1911) S. 573 ff. in kundigster und vorzüglich illustrierender Weise eingehend dargelegt. Diese „Nachrichten", die zuerst wieder die Aufmerksamkeit auf den Dialog gelenkt, mögen auch über die äthiopische Über-

setzung und über Naus Ausführungen in der Einleitung zu seiner Ausgabe berichten. — Nau erkannte, daß die äthiopische Version auf eine arabische zurückgehe: so erkläre sich die Wiedergabe von *Πέλλαν* durck Qâlou und von *Πάνθηρ* durch Quesrâ, wol auch die Ersetzung von Josephus durch Josias. Es gelang ihm auch tatsächlich die arabische Übersetzung in einer Handschrift des 17. Jahrhunderts nachzuweisen. Bei seiner Edition des zweiten Teils des äthiopischen Textes beabsichtigte Grébaut den arabischen zu verwerten. Ob dies inzwischen geschehen, entzieht sich infolge der Zeitverhältnisse meiner Kenntnis. — Auch syrische Fragmente der Doctrina Iacobi hat Nau entdeckt. Das eine bei Pseudodionysius von Tell-Mahre (auf das gleichzeitig Lüdtke hingewiesen, Arch. f. slav. Philologie 1911 S. 317) in seiner Geschichte (Vatican. syr. 162 Bl. 123; vgl. Assemani, Bibl. or. II, 102. Patr. gr. 117, 1609f. Chabot, La quatrième partie de la chronique de Denys de Tellmahre, Paris 1895, S. 4f. Nau S. 720), zwei Seiten über die Genealogie Marias in einer Handschrift des Brittischen Museums Add. 17194 Bl. 51 (Wright, London 1872, S. 1003) aus d. Jahr 1197 der griechischen Ära d. h. aus dem Jahre 886; Pseudodionysius schrieb 1086 der griech. Ära d. h. 775). Da dies zweite Bruchstück sich auch griechisch gesondert erhalten hat (s. u.), so läßt Nau es mit Recht dahingestellt, ob es eine syrische Übersetzung des Dialogs gegeben. — Die äthiopische Übersetzung reicht bis V, 19 S. 89 m. Ausg., die arabische bis V, 15 S. 85, 25.

Der griechische Text des Dialogs läßt den Eingang vermissen. Anderes im Eingang der slavischen Version begegnet am Schluß des griechischen Textes S. 90, 11 ff. meiner Ausgabe. Und doch haben gerade diese erzählenden Angaben einen Anspruch auf Interesse. Ich stelle daher den geschichtlichen Eingang der äthiopischen und arabischen Übersetzung neben den slavischen. Den Titel Sargis d'Aberga trägt der äthiopische Text, „Buch der Beweise zugeschrieben Jakob dem Juden, der Christ geworden" der arabische. Dem entspricht die Gestalt der einer slavischen Recension „Buch genannt Jakob der Jude, der hernach Christ wurde", vgl. Abhdl. d. Ges. d. Wiss. NF. 12,3 S. 1. Anm. — Eingeleitet wird der Text in S (dem Slaven) I, 1 so: „Ein in unseren Tagen geschehenes Zeichen, vielmehr Wunder, wird mir, dem sündigen Josef, dem Neugetauften aus den Juden, zu schreiben gestattet, damit, nachdem sie es gehört, unsere Seelen viel Nutzen empfangen und den menschenliebenden Gott preisen, der nicht will, daß ein einziger Mensch verloren gehe... Jetzt nur gewährt mir Schweigen und achtet mit Sorgfalt auf das Geredete..." — Dann

heißt es im arab., äthiop. und slav. Text (nach der französ. Wiedergabe von Grébaut und Nau, der deutschen von mir):

Livre des preuves attribué à Jacob le juif christianisé.

Mes amis, il y avait au temps d'Héraclius, roi des Grecs, un officier du nom de Sergius al-Abraḥ (ἔπαρχος); ce roi lui délivra un diplôme d'investiture par lequel il le nommaint gouverneur de la ville d'Ifriqiya et de Carthage. Sergius était un homme de haute importance et un grand tyran. L'édit qu'il avait en mains disait que le roi très clément ordonnait à tous ses sujets de baptiser tous les juifs qui se présenteraient avec le véritables désir de se faire chrétiens. Sergius, dès son arrivée en Afrique, commanda de réunir les juifs dans sa cour. Or Joseph le converti, lui qui avait pris soin, avec la collaboration de son fils Simon, d'écrire le présent ouvrage, raconta que nous étant présentés devant lui il nous dit: „N'êtes-vous pas les serviteurs du roi très clément? N'êtes-vous pas ses sujets obéissants? — Nous répondîmes unanimement: Oui, il est vrai, nous sommes le sujets du

Au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, un seul Dieu. O mes chers, écoutez ce qui est arrivé dans le jours de Haraqal, roi de Rome, au sujet d'un homme, appelé Sargis d'Aberga (ἔπαρχος), qui de l'armée du roi. Voici: le mit gouverneur de deux provinces Afragya et Tartagya. Quant à Sargis, c'était un homme fort et colérique. — Ainsi est-il écrit dans le livre de son administration. (Il est écrit) comment le roi miséricordieux ordonna à tous les préfets, qui sous sa domination, il ordonna de baptiser les juifs qui s'étaient convertis au Seigneur. Lorsque Sargis arriva dans la province d'Afragya, il ordonna à tous le juifs, qui sous (sa) juridiction, de venir vers lui. Lorsqu'ils furent arrivés, il leur dit: N'êtes-vous pas les serviteurs du roi, qui écoutez sa parole et accomplissez son ordre? Quant à eux, ils dirent: Vraiment, nous

Der Kaiser Heraklius gebot, daß allenthalben und überall die Juden getauft würden. Und als herabgekommen war nach Afrika Georgius, welcher Eparch war, gebot er, daß wir uns versammelten zu ihm, alle die Ersten von den Juden. Und als wir zu ihm versammelt waren, sprach er zu uns: Seid ihr Knechte des Kaisers? Und wir antworteten und sprachen: Ja Herr, wir sind Knechte des Kaisers. Und er sprach: Der Gütige hat geboten, daß ihr getauft würdet. Und als wir es hörten, erschraken wir und fürchteten uns mit großer Furcht, und keiner von uns wagte, seine Meinung zu sagen. Und als er sprach: Antwortet ihr nichts?

roi très clément. — Sergius dit: Le roi veut que vous soyez baptisés. En entendant ces paroles, nous fûmes grandement effrayés et pas un de nous n'osa mot dire. Sergius reprit: Pourquoi vous vois-je silencieux? Pourquoi ne répondez-vous pas? L'un de nous nommé Jonas lui dit: Nous ne ferons rien de ce genre, car le temps du saint baptême n'est pas encore arrivé. A cette réponce, Sergius se mit en colère et, se précipitant sur cet homme, il le frappa. Pouis il ajouta: Vous n'êtes donc pas de sujets fidéles; car vous n'obéissez pas à votre maître. Nous demeurâmes dans une grande inquiétude et une grande peur, ne pouvant rien répondre. Il ordonna donc de nous faire baptiser malgré nous; puis, bon gré mal gré, on nous baptisa. Aussi nous restâmes dans une grande tristesse.

Cependant Dieu très bon et miséricordieux qui donne la paix

sommes les serviteurs du roi miséricordieux. Alors, Sargis leur dit: Voici: le roi a ordonné de vous baptiser au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Lorsqu'ils eurent entendu cette parole, ils furent pris d'une grande crainte; l'épouvante les saisit et ils ne purent répondre mot. Sargis leur dit: Pourquoi vous taisez-vous? Ne répondrez-vous rien? Alors, l'un d'entre eux, appellé Jonas, répondit et lui dit: Nous ne ferons pas ceci, car le moment ne pas arrivé d'être baptisés dans la maison du temple. A ce moment-là, Sargis se mit en colère, bondit et frappa cet homme. Il dit à ces hommes: Vous, certes, vont n'êtes pas des serviteurs, si vous n'accomplissez pas l'ordre de votre seigneur. Lorsqu'ils eurent entendu ceci, la crainte et l'épouvante les saisirent. Aussitôt, il ordonna de les baptiser par violence, malgré leur volonté. C'est pourquoi, un grand chagrin vint sur eux. Celui qui a écrit

antwortete einer von uns, genannt Nonus (Joan S), sprechend: Nichts dergleichen werden wir tun, denn nicht ist die Zeit für die heilige Taufe. Und erzürnt stand der Eparch auf und mit seinen Händen schlug er ihn ins Gesicht, sprechend: Wenn ihr Knechte seid, was tut ihr nicht das Gebot unseres Herrn? Wir aber wurden vor Furcht versteinert. Und er gebot, daß wir getauft würden. Und wir wurden getauft, ob wir wollten oder nicht. Wir waren in großem Zweifel und vieler Trauer.

Nach der Vorsehung des menschenliebenden Gottes, welcher will, daß alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit kommen, siehe ein gewisser Gesetzeslehrer, mit Namen Jakob, kerabgekommen von Konstantinopel, habend viele Ladung

à ses sujets, nous fit connaître un homme habile dans l'interprétation de la loi, nommé Jacob. Il était de l'orient, de la ville de Saint-Jean d'Acre; il avait approfondi les livres des saints prophètes. Il vint dans notre ville pour faire le trafic. Dès qu'il eut appris la conduite du consul relative au baptême des juifs, il fut saisi de peur et, par précaution, il se donna le nom de chrétien. Par sa grande bonté, Dieu ménagea à Jacob un homme qui lui achéterait sa marchandise et, après en avoir discuté le prix, il lui acheta trois pièces. Or, c'était le soir. Le temps nous manque, — dit l'acheteur à Jacob; — vous viendrex demain matin prendre l'argent, qui vous est dû. Jacob l'ayant quitté, descendit les escaliers de la maison. Tout à coup le pied lui manque. Adonai, Adonai, répéta-t-il en hébreu, aie pitié de moi. Le maître de la maison l'ayant entendu ainsi parler, reconnut qu'il était juif.

ce livre dit: Voici: je suis Joseph, l'un d'entre les juifs qui ont été baptisés et je suis devenu chrétien. Le Seigneur sait qu'un grand chagrin nous a atteints et que des tortures nous ont saisis, parce que nous avons été baptisés malgré notre volunté.

Cependant, dans la multitude de sa miséricorde, le Seigneur, miséricordieux et clément, qui veut le salut et la paix pour ses serviteurs, a envoyé vers nous un homme intelligent, précepteur de la loi et de la règle, appelé Jacob, qui était du pays de l'orient, de la ville appelée Acca. Quant à selui-ci, il avait lu beaucoup d'écrits des prophètes. Il vint dans notre pays, pour habiter, vendit son bien, et lorsqu'il eut entendu la nouvelle que Sargis faisait baptiser les juifs, il craignit, fut inquiet, changea ses habits et devint semblable à un chrétien. Alors, le Seigneur envoya un homme, pour lui acheter du bien; ce pouvait être trois

eines Reichen(?) zum Verkauf. Und als er sah das Geschehene, begann er zu schwören bei Christus ⟨und⟩ bei der heiligen Maria, indem er sich zum Christen machte, damit er nicht erkannt und festgehalten und getauft werde. Nach der Vorsehung Gottes aber, die durch Anfechtungen stets das Nützliche vorsieht, wie bei Joseph, kam jemand zu ihm, der kaufen wollte von seiner Ladung. Und nahm von ihm die drei besten Gewänder, meinend, daß er komme und nehme ihren Preis. Und als er kam, war es schon Abend. Und er sprach zu ihm: Nimm die Gewänder, komm morgen und nimm ihren Preis mit Gutem, denn es ist schon Abend. Als er aus der Tür gegangen, geriet sein Fuß in eine Öffnung, und er rief, aussprechend: Adonai, Gott hilf mir! Jener aber von oben

Cependant ces mots, prononcés en hébreu, n'étaient pas pour lui la preuve certaine du judaïsme de Jacob, jusqu'à ce que, l'ayant pris au baine, il vit qu'il était circonsis. Il tint alors pour certain ce qu'il n'avait jusqu'alors que soupçonné. A l'instant même, l'acheteur court auprès du consul et l'en informe: Voici, dit il, un juif qui se fait passer pour chrétien. On le saisit et on lui propose le baptême et il dit: Le temps du saint baptême n'est pas arrivé. On le met en prison et il y demeure cent jours. Ensuite on lui propose de nouveau le baptême, et il dit: Je suis prêt à supporter la mort, la croix et le feu, mais je ne me ferai pas baptiser. On se saisit alors de lui et on lui administre le baptême.

habits. Lorsqu'il fut soir, au moment où le soleil se couche, cet acheteur lui dit: Va-t'en, retourne à ta maison et demain viens, afin que je te paye ton bien. Alors, Jacob se leva de lui. Il descendit les marches; ses pieds firent un faux pas. Il dit dans la langue hébraïque: Adonai, Adonai, montre-toi clément envers moi. Ayant entendu le maitre de la maison sut que celui-ci était juif. Aussitôt, il alla vers le gouverneur Sargis et lui exposa l'histoire de ce juif, qui était devenu semblable aux chrétiens. Alors, ordonna de le faire venir vers lui lorsque fut venu, il lui dit: Sois baptisé. Mais ne voulut pas et dit: Le moment n'est pas venu d'être baptisé dans la maison du temple. Ordonna de le jeter en prison, et il y demeura cent jours. Ensuite, on le fit sortir de prison et on lui dit: Sois baptisé. Il refusa et dit: Voici: je suis prêt à être crucifié et à être tué. Jamais, quant à moi, je ne serai baptisé. Aussitôt, on le saisit et on le baptisa malgré sa volonté.

bückte sich, um zu sehen, und sprach bei sich: In Wahrheit dieser ist ein Jude. Und als er in die Badeanstalt ging, schaute er auf ihn und fand ihn beschnitten. Und er ging hin und übergab ihn. Und sie ergriffen ihn und sprachen zu ihm: Laß dich taufen! Und er sprach: Ich lasse mich nicht taufen, denn es ist nicht die Zeit der heiligen Taufe. Und sie setzten ihn ins Gefängnis. Und er verbrachte hundert Tage. Und sie sprachen wieder zu ihm: Laß dich taufen! Und er sprach: Ich lasse mich nicht taufen. Siehe, hier ist Feuer, siehe Bande, siehe Marter. Wenn ihr wollt, so tut es. Ich werde nichts dergleichen tun. Und sie ergriffen ihn und tauften ihn gewaltsam, ob er wollte oder nicht.

Bis hierher die Mitteilung Naus über den Eingang der Doc-

trina Jacobi in der arabischen Übersetzung. In der äthiopischen und slavischen heißt es weiter:

Voici: vint en lui une pensée qui disait: Peut être qu'à cause de cela, il me viendra la foi en la justice. Alors, il commença à chercher et à interroger longs jours le Seigneur; il éleva les yeux vers lui et dit: O mon Seigneur et mon Dieu, si cette loi est droite, révèle-moi et ne me cache pas. Cette nuit-là, il vit en songe un homme, qui était vêtu de pourpre, vint vers lui et lui dit: Jusqu'à quand refuseras-tu de dire que le Christ est le fils du Seigneur vivant? Ne comprendras-tu pas ce qu'a énoncé le Seigneur, par la bouche du prophète David qui dit: „Tu es mon fils. Moi-même, je t'ai engendré aujourd'hui". A partir de ce jour-là, Jacob commença à rechercher la lecture des écritures de l'Ancien et du Nouveau, à comprendre les paroles qui en elles, et à s'enquérir de connaître la venue du Christ, le fils du Seigneur vivant. Alors, il se rendit compte qu'il était né à Bethléem.

„Und von der Stunde an begann er zu weinen und Gott zu bitten, ihm kund zu tun, ob er gut getauft sei oder nicht. Und es erschien ihm im Traum des Nachts ein Lichtträger und sprach zu ihm: Was ärgerst du dich, Christus den Sohn Gottes zu nennen? Spricht nicht Gott durch David von der Geburt im Fleisch: Der Herr sprach zu mir: „Mein Sohn bist du, ich habe heute dich gezeugt" usw.? Und von der Stunde an fing er an fleißig in den göttlichen Schriften des Neuen Testamentes zu suchen, und er fand, daß der Christus ist, der geboren ward bei dem Kaiser Augustus." —

Bei einem Zusammenkommen der Juden mit Jakob tröstet dieser sie und will sie an einem verborgenen Ort von der Wahrheit des Christenglaubens überführen. „Nachdem wir uns an einem der Sabbate versammelt hatten, und nachdem wir eingetreten waren und uns gesetzt hatten, und nachdem wir die Türen verschlossen hatten, tat Jakob seinen Mund auf und sprach: Brüder und Volksgenossen: Das heilige Gesetz etc.". [Es beginnt der griechische Text].

Den Eingang der Schrift bietet auch in kurzer Zusammenfassung Pseudodionys, vgl. Nau S. 720f. nach Vat. syr. 162 Bl. 123: L'an 928, l'empereur Phocas ordonna que tous les juifs placés sous sa domination reçussent le baptême. Il envoya le préfet Georges à Jérusalem et dans toute la Palestine pour les contraintre à recevoir le baptême. Celui-ci descendit et réunit tous les juifs de Jérusalem et des environs. Les principaux d'entre eux étant entrés en sa présence, il les interpella: Êtes-vous les serviteurs de l'empereur? — Oui, répondirent ceux-ci. — Il reprit: Le seig-

neur de la terre ordonne que vous soyez baptisés. — Ils gardèrent le silence et ne répondirent pas un mot. Le préfet leur demanda: Pourquoi ne dit-vous rien? — L'un de principaux d'entre eux, du nom de Jonas, répondit en disant: Nous consentons à faire tout ce qu'ordonnera le seigneur de la terre; mais pour la chose présente nous ne pouvons la faire, parce que le temps du saint baptême ne pas encore venu. Le préfet, en entendant ces paroles, entra dans une violente colère; il se leva pour frappa Jonas au visage, et leur dit: Si vous êtes serviteurs, pourquoi n'obéissez-vous pas à votre maître? Puis il ordonna, qu'ils fussent baptisés et les força tous, bon gré mal gré, à recevoir le baptême. — A cette époque brillèrent Jacob le juif.

Nau ist geneigt anzunehmen, daß nicht sowohl Ps. Dionys aus der Doctrina Jakobs geschöpft (und Heraklius durch Phokas, Karthago durch Jerusalem ersetzt) habe, als vielmehr ein paralleler historischer Text ihr angenähert und hernach ihrer Einleitung eingegliedert worden sei. Diese Annahme unterliegt doch zu großen Schwierigkeiten. Vielmehr weist die damit verbundene Erwähnung des Juden Jakob auf unsere Schrift als die Quelle des Ps. Dionysius. Wie überaus verwickelt aber das gegenwärtige Verhältnis der Überlieferung sich darstellt, zeigt das Stemma Naus S. 737 auch dann, wenn man ihm nicht zuzustimmen vermag. — P. Maas hat (Byzant. Ztschr. 20 S. 578) darauf aufmerksam gemacht, daß die lange Rede des Joseph S. 36,6 ff. (Aethiop. c. 49 f.) von der äthiopischen Version mit Recht auf Joseph, Jakob und die Juden verteilt werde. — Die historisch besonders interessanten Abschnitte sind leider, wie nahe liegend, in der äthiopischen Version nur unvollständig wiedergegeben. C. 22 S. 21,7 werden statt 640 Jahren des Zertretenwerdens von den Heiden 740 Jahre vom Äthiopen gezählt (S. 597). Die Mutter des Herodes nennt dieser Qafarnada S. 595, der Slave Kiprias S. 20,1. Für Karthago c. 7 S. 5,3 bietet der Äthiope c. 8 S. 563 Rom.

In besonderem Maße hat offenbar das Interesse der ersten Leser der Abschnitt der Doctrina Jacobi über die Genealogie der Maria auf sich gezogen, welchen auch das zweite von Nau S. 721 f. mitgeteilte syrische Fragment enthält. Es ist hier überschrieben: Démonstration de Jacob, baptisé récemment par l'empereur Héraclius, montrant que Marie est de la race de David et de la tribu de Juda; (demonstration) qu'il à puisée chez un scribe illustre qui enseignait la loi à Tibériade. Es ist gleich c. 42 S. 41,7 ff. m. Ausgabe. 41,10 f. *ἀπὸ σπέρματος* bis *Ἰούδα* < Syr., ebenso 41,12 f. *τὴν μητέρα* bis *μητρός* und 42,3 *ὁ νοῦς ἰχνη-*

λατῶν. Auch aus einer griechischen Athoshandschrift, von mir als s. IX oder älter, von Lambros als s. VII eingeschätzt, konnte ich das Bruchstück mitteilen. Es ist aber auch in der Meteoronhandschrift 573 [über sie vgl. C. Diobuniotis in den „Texten u. Unters.“ 38, I, S. 4ff.] erhalten Bl. 207ʳ—208ʳ. Eine Abschrift danke ich der Güte von Herrn Diobuniotis in Athen (v. 9. 6. 1911). Die Überschrift des ersten Textes (A) 1, 207ʳ, lautet: *Ἐκ τῆς διδασκαλίας Ἰακώβου νεοβαπτίστου περὶ τῆς γεννήσεως τοῦ κυρίου Ἰωσὴφ τοῦ μνηστευσαμένου τὴν ἁγίαν Μαρίαν τὴν θεοτόκον· τὸ πῶς κατάγεται ἐκ φυλῆς Ἰούδα καὶ ἐκ τοῦ Δαυΐδ. Ἦν τις ἀνὴρ ἐκ τῆς φυλῆς Ἰούδα, ἤγουν ἐκ σπέρματος Νάθαν τοῦ υἱοῦ Δαυΐδ, ὄνομα δὲ αὐτῷ Λευΐ. οὗτος οὖν ἔτεκεν δύο υἱούς· ὄνομα τῷ ἑνὶ Πάνθηρ καὶ ὄνομα τῷ ἑτέρῳ Μελχί. ἦν δὲ καὶ ἕτερός τις ἀνὴρ ἐκ τῆς φυλῆς Ἰούδα καὶ αὐτὸς ἐκ σπέρματος Σολομὼν υἱοῦ Δαυΐδ, ὄνομα δὲ αὐτῷ Ματθάν. οὗτος εἶχεν (ἔσχεν?) γυναῖκα καὶ ἐκ ταύτης ἔτεκεν υἱόν, ἐκάλεσε δὲ τὸ* (τῷ M) *ὄνομα αὐτοῦ Ἰακώβ. μετὰ οὖν τὸ γεννῆσαι αὐτὸν τὸν Ἰακὼβ συνέβη αὐτὸν τελευτῆσαι καὶ καταλεῖψαι τὴν γαμετὴν σὺν τῷ υἱῷ. μεινάσης* [*μηνάσης* M] *δὲ τῆς γυναικὸς σὺν τῷ υἱῷ χήρας* [*χήρα* M] *οὔσης εἰσῆλθεν πρὸς αὐτὴν Μελχί* [*μελχίς* M], *ὁ υἱὸς Λευΐ, ἀδελφὸς δὲ Πάνθηρος, πατρὸς Ἰωακείμ, καὶ ἔλαβεν αὐτὴν ἑαυτῷ γυναῖκα* [*καὶ — γυν.* < d. 2. Abschr.] *καὶ ἐκ ταύτης ἔτεκεν υἱόν, ἐκάλεσεν δὲ τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἠλί. ἦσαν οὖν ὅ τε Ἰακὼβ καὶ ὁ Ἠλὶ ἀδελφοὶ ὁμομέτριοι, πατέρων δὲ ἄλλων· ὁ μὲν γὰρ Ἰακὼβ ἐκ τοῦ Ματθάν, ὁ δὲ Ἠλὶ ἐκ τοῦ Μελχί, τοῦ υἱοῦ Λευΐ, ἀδελφοῦ Πάνθηρος, πατρὸς Ἰωακείμ. ἔλαβε δὲ Ἠλὶ ὁ υἱὸς Μελχὶ γυναῖκα καὶ συνέβη τελευτῆσαι αὐτὸν μὴ τεκνογονήσαντα. κατὰ δὲ τὸν τῶν Ἰουδαίων νόμον εἰσῆλθεν Ἰακὼβ πρὸς τὴν γυναῖκα τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ Ἠλί, ὅπως ἀναστήσῃ* [*ἀναστήσει*] *σπέρμα τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ, καὶ οὕτως ἐγέννεσεν ἐκ τῆς γυναικὸς τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ Ἠλὶ παῖδα καὶ ἐκάλεσεν τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰωσήφ. οὗτος οὖν ὁ Ἰωσὴφ γέννημα μὲν κατὰ φύσιν τοῦ Ἰακώβ, παῖς δὲ τοῦ Ἠλὶ κατὰ τὸν νόμον· ὥστε κατὰ τὸν νόμον γεννᾶσθαι αὐτὸν ἐκ σπέρματος καὶ φυλῆς Ἰούδα καὶ ἐκ τοῦ Δαυΐδ.*

Der 2. Text Bl. 208ʳ. *Τοῦ αὐτοῦ Ἰακώβου τὸ πῶς κατάγεται ἡ παναγία θεοτόκος ἐκ φυλῆς Ἰούδα καὶ Δαυΐδ.*

Zunächst *Ἦν τις — Μελχί* wie A; nur statt *ἤγουν* vielmehr *περὶ οὗ ἔμπροσθεν ἔφημεν.* Alsdann *οὗτος οὖν ἔτεκεν δύο υἱούς, ὄνομα τῷ ἑνὶ Πάνθηρ καὶ ὄνομα τῷ ἑτέρῳ Μελχί. ὁ οὖν Πάνθηρ ἔλαβεν ἑαυτῷ γυναῖκα καὶ ἐκ ταύτης ἔτεκεν υἱόν, ἐκάλεσε δὲ τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰωακείμ. Ἰωακεὶμ δὲ ἔλαβεν ἑαυτῷ γυναῖκα, ᾗ ὄνομα Ἄννα καὶ ἐκ ταύτης ἔτεκεν τὴν ἁγίαν Μαρίαν τὴν θεοτόκον. ἐδόθη* [*ἐδώθη* M] *οὖν ἡ ἁγία Μαρία ἡ θεοτόκος τῷ Ἰωσὴφ κατὰ τὰς δύο πατριαρχίας Νάθαν τε καὶ Σολομῶνος ἐκ τῆς συγγενείας* [*συγγενίας* M] *Δαυΐδ.*

Vgl. dazu u. a. Fr. Spitta, D. Brief des Julius Afrik. an Aristides 1877. Zahn, Forschungen VI, 267 f. H. L. Strack, Jesus, die Häretiker und die Christen 1910. R. Seeberg, D. Herkunft der Mutter Jesu, in der Theol. Festschrift für mich 1918 S. 13 ff. — Über zwangsweise Taufen von Juden unter Phokas und Heraklius berichtet Nau S. 732 ff., vgl. schon Maas a. a. O. S. 574. Fredegar 4,65 erzählt, daß Heraklius selbst den Frankenkönig Dagobert zu gleichem Vorgehen bestimmt habe (zu a. 628).

Das Jubiläumsbild aus dem Totentempel Amenophis I.

Von

Kurt Sethe.

Vorgelegt in der Sitzung vom 11. Februar 1921.

Im Jahre 1898 veröffentlichte W. Spiegelberg in seiner Schrift „Zwei Beiträge zur Geschichte und Topographie der thebanischen Nekropolis im Neuen Reiche" (Straßburg 1898), teils in Lichtdruck, teils in Zeichnung, nach Papierabdrücken, die er an Ort und Stelle genommen hatte, eine Anzahl von Reliefstücken aus den von ihm entdeckten Ruinen des Totentempels König Amenophis I. (1548—1527 v. Chr.). In diesen Stücken erkannte ich Teile eines großen Bildes, das den genannten König bei der Feier seines 30jährigen Jubiläums, des sogenannten *ḥb-śd*, in altherkömmlicher Weise einmal mit der oberägyptischen, das andere Mal mit der unterägyptischen Krone thronend zeigte, umgeben von den Gottheiten der beiden Landesteile. In einer Planskizze, die ich meiner Anzeige des Spiegelbergschen Buches in den Gött. Gel. Anz. 1902, S. 19 beigab, zeigte ich, wie die Zusammensetzung der Stücke zu erfolgen habe.

Auf Grund dieser Angaben hat sich nun vor einigen Jahren H. E. Winlock in Verbindung mit einem andern jüngern amerikanischen Archäologen Mr. Lindsley F. Hall der Mühe unterzogen, eine zeichnerische Rekonstruktion des Bildes zu versuchen (wie ich sie notabene meinerseits, bevor ich meine Angaben veröffentlichte, natürlich bereits versucht hatte). Die Ergebnisse dieses Versuches hat Winlock in einer Arbeit niedergelegt (Journ. of Egypt. archeol. IV 11ff., dazu 2 Tafeln), von der ich erst im vergangenen Jahre durch die Güte von Alan H. Gardiner Kenntnis erhielt.

Ich hatte geglaubt, die von Spiegelberg in verschiedenem Maßstab und, wie sich mir ergeben hatte, z. T. im Negativbilde abgebildeten 13 Abklatschstücke zu einem einzigen großen Bilde vereinigen zu können. Demgegenüber behaupten nun die beiden

amerikanischen Gelehrten, daß weder eine solche Umdrehung der Bilder bei der Reproduktion durch Spiegelberg stattgefunden habe noch auch die Stücke zu einem einzigen Bilde gehörten; sie stammten vielmehr, was allerdings die notwendige Folge einer solchen Feststellung sein müßte, aus zwei einander genau entsprechenden Pendantdarstellungen.

Der Grund, der die Herren zur Verwerfung meiner Zusammensetzung im Einzelnen trotz Billigung der ihr zu Grunde liegenden Gesamtidee führte, war der, daß die von Sp. gegebenen Abbildungen sich nicht überall einfach aneinandersetzen ließen, sondern z. T. an den Rändern ständig ineinander übergriffen (*overlapped all along the adjoining edges*). Das wäre in der Tat ja unmöglich, wenn es sich um Reproduktionen von Originalblöcken handelte, bei denen Stein an Stein passen oder aber eine Lücke zwischen ihnen bleiben müßte; es ist aber sehr wohl möglich und sogar ganz selbstverständlich, wenn es sich, wie es wirklich der Fall ist, um die Wiedergabe von einzelnen Papierabklatschen handelt. Was nach Meinung der Herren die von mir behauptete Zusammengehörigkeit der verschiedenen Abbildungen Sp.'s ausschließen soll, war in Wahrheit nur die Folge davon, daß Sp. es unterlassen hatte, die zusammengehörigen, von einem und demselben Steine genommenen Abklatsche vor der Reproduktion zusammenzufügen. Richtig gewertet konnte es nur eine Bestätigung für die Zusammengehörigkeit der Stücke sein.

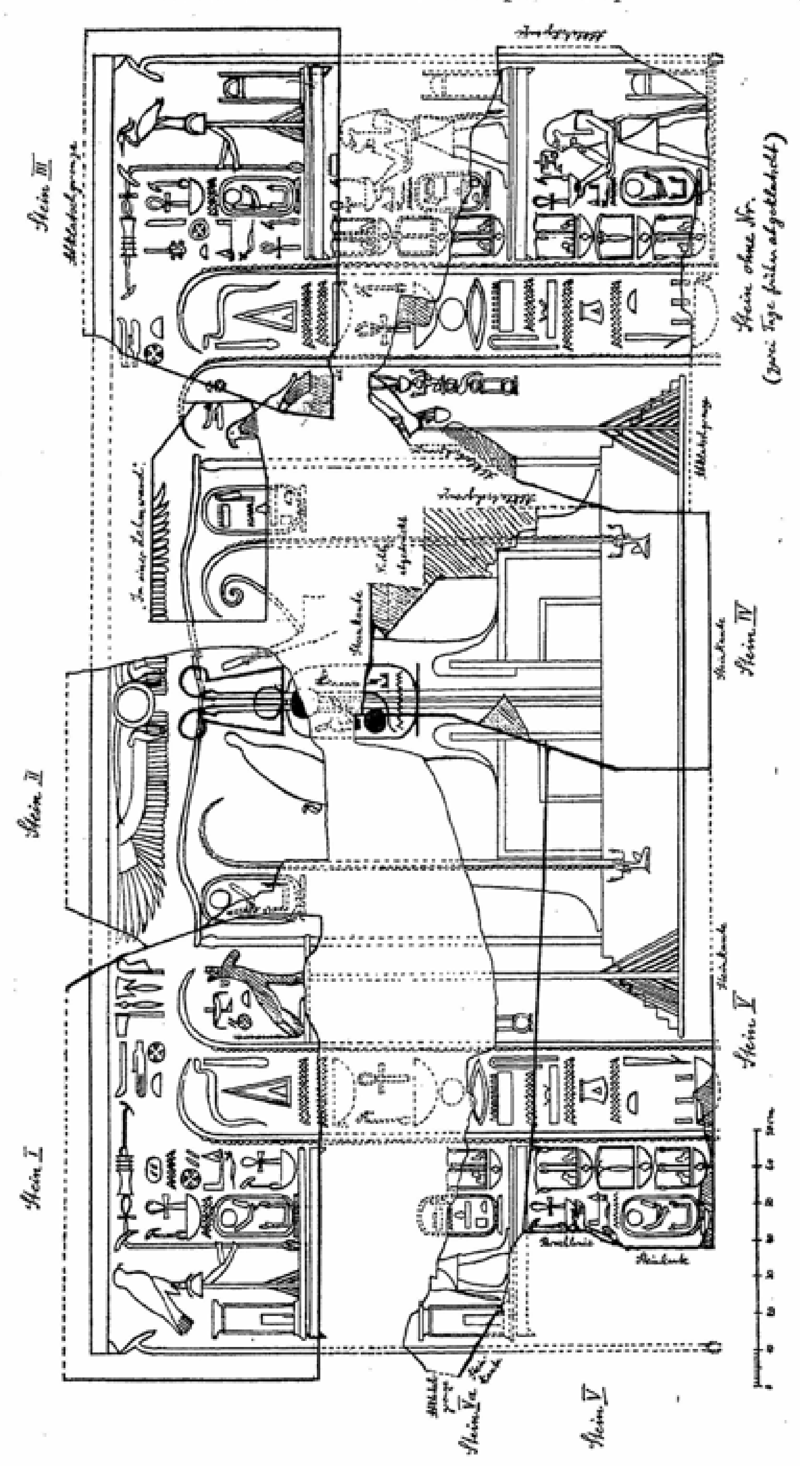
Die Herren haben bei ihrem Vorgehen aber nicht nur die ihnen im Übrigen sehr wohl bekannte Tatsache, daß den Sp.'schen Reproduktionen Abklatsche zugrunde lagen, aus den Augen verloren, sie haben sich auch über das Zeugnis hinweggesetzt[1]), das Sp. auf S. 2 Anm. 3 seiner Publikation über die Zusammengehörigkeit der Abbildungen II 1 + III 3 einerseits und II 2 + IV 7 andererseits abgelegt hat. Eben aus diesem bestimmten Zeugnisse mußte mit Notwendigkeit gefolgert[2]) werden, daß die Publikation in jedem dieser beiden Fälle eines der beiden zusammengehörigen, von einem und demselben Steine genommenen Abklatschstücke im Negativbild gegeben hat, d. h. es mußte im einen Falle entweder II 1 oder III 3, im andern entweder II 2 oder IV 7 bei der Reproduktion umgedreht sein.

Wenn ich mich seinerzeit in Erkenntnis dieser Sachlage aus leicht begreiflichen Gründen für die Umdrehung der beiden in

---

1) Vergl. dazu, was Winlock S. 14 Anm. 5 sagt.

2) Nicht vermutet (*suggested*), wie W. meint.



Lichtdruck reproduzierten Stücke II 2 und III 3 entschied statt der in Zeichnung reproduzierten S. 5 des Textes (= II 1) und IV 7, so war ich, wie sich jetzt zeigt, im Irrtum. Tatsächlich sind bei Sp. überhaupt nur II 2, III 3 und III 4 der Wirklichkeit entsprechend, im positiven Bilde, wiedergegeben; alle andern Abbildungen, die er in Zeichnung wiedergegeben hat, sowie II 1 auch in Lichtdruck, sind bei ihm umgedreht. Das hätte ich bereits aus der mit a bezeichneten Ansicht der Ruinenstätte auf Sp.'s Tafel I entnehmen können, wo links von der Mitte des Bildes hell beleuchtet der Block mit den Bildern II 2 + IV 7, rechts daneben der mit IV 5 und einer rechts anschließenden Darstellung gleich III 4 sichtbar ist, beide Blöcke auf den Kopf gestellt.

Jeder Zweifel an dem wahren Tatbestand wird nun durch die Originalabklatsche behoben, die mir Spiegelberg in gewohnter Liebenswürdigkeit zur Verfügung gestellt hat[1]). Aus ihnen ergibt sich, daß meine damalige Zusammensetzung des Bildes in allen Teilen richtig war und eben nur darin von der Wirklichkeit abwich, daß sie aus den oben dargelegten Gründen das Spiegelbild des Ganzen gab. Das richtige Bild in wahrheitsgemäßer, natürlich aber nicht stilgetreuer Wiedergabe dessen, was die Abklatsche zeigen, bietet die beigefügte Abbildung (S. 33), die auf einer von mir mit Hilfe von Millimeterpapier hergestellten Abzeichnung der Abklatsche im Maßstabe von 1 zu 10 beruht[2]) und etwa 1/20 der natürlichen Größe hat.

Wie man sieht, fügen sich alle Stücke zu einem einzigen Gesamtbilde zusammen, das ursprünglich aus 11 bis 12 Steinen bestanden hat[3]), und es ist nicht nötig, sie mit Winlock auf zwei gleichartige Pendantdarstellungen zu verteilen, bei denen in der einen immer gerade das fehlte, was in der andern erhalten ist[4]).

1) Jedes Abklatschblatt trägt die Bezeichnung des Steines und unzweideutige Angaben, wie das Nachbarblatt anschließt, von Spiegelbergs Hand.

2) Für die Ergänzung der fehlenden Teile sei auf die kunstvolle Rekonstruktionszeichnung Winlocks (pl. IV seiner Arbeit) verwiesen.

3) Die erhaltenen 8 Steine entsprechen den Abbildungen in Spiegelbergs Publikation so: I = Abb. II 1 + III 3 + Text S. 5; II = Abb. V 8; III = Abb. VI 13 + IV 7 + II 2; IV = Abb. VI 12; V = Abb. V 9; Va = Abb. IV 6 + VI 14; Stein ohne Nr. = Abb. IV 5 + III 4; „Stein in einer Lehmwand" = Abb. VI 11. — Über die Maße der Steine macht Spiegelberg mir folgende Angaben: I: 1,25 m (so, nicht 1,75, wie in seiner Publikation angegeben) × 0,75 (Dicke 0,40; auf dem Abklatsche selbst ist angegeben 0,35); II: 0,75 × 0,75 (Dicke 0,40; auf dem Abklatsche selbst 0,31); III: 1,00 × 0,75 (Dicke 0,25; auf dem Abklatsche selbst 0,33); IV: 1,25 × 0,70 (Dicke 0,52; ebenso der Abklatsch).

4) Merkwürdig und lehrreich ist die Verschiedenheit in der Detailausführung des Zeichens *ḏśr*, der hinter den Göttern stehenden *ỉtr.t*-Paläste und des Jahressymboles vor dem thronenden König in den verschiedenen Teilen des Bildes.

In dem so hergestellten Bilde stehen auch die Tiere der nationalen Gottheiten der beiden Landesteile, anders als in der Rekonstruktion der Amerikaner, an ihrer richtigen Stelle, die oberägyptischen, Horus von Hierakonpolis und Seth von Ombos, vor dem oberägyptischen König, die unterägyptischen, der Reiher von *Ḏbʿw.t* und der Horus von Edfu (in Unterägypten), vor dem unterägyptischen König. Ebenso erscheinen die verschiedenen Formen des *itr.t*-Palastes, die oberägyptische (*prj-wr*) und die unterägyptische (*prj-nsr*), jede auf der richtigen Seite. Merkwürdig ist indes, daß auf der unterägyptischen Seite unten der menschengestaltige Gott *Nbw.tj* „der von Ombos" steht, ein scheinbarer Doppelgänger des Seth, der oben als Tier richtig auf der oberägyptischen Seite erschien. Ob damit der Seth von Awaris gemeint ist oder Seth ganz allgemein als Kriegsgott wie drüber der Montu?

Während die Skulpturen Amenophis' I., wie zu erwarten, leicht erhaben im feinsten Flachrelief seiner Zeit ausgeführt sind, ist die nachträglich zugefügte Inschrift von Ramses II. vertieft eingeschnitten. Sie hat nun durch die Umdrehung des Bildes erst ihre natürliche Schriftrichtung von rechts nach links bekommen.

Es wird interessieren, daß Spiegelberg, wie er mir mitteilt, im Jahre 1911 keinen der Blöcke mehr an Ort und Stelle fand, wohl aber 2 von ihnen abgesägt und etwas beschädigt bei dem bekannten Altertumshändler Nahman in Kairo sah. Sie werden also wohl inzwischen in ein europäisches oder amerikanisches Museum gelangt sein. Das ägyptologische Institut der Universität Straßburg besitzt Gipsabgüsse von II 1 und III 4, die nach den Abklatschen hergestellt worden sind.

Neue Sanskrit-Dramen.

Von

E. Hultzsch (Halle),
korrespondierendem Mitgliede.

Vorgelegt in der Sitzung vom 22. April 1921.

Kürzlich erhielt ich aus Indien durch die Güte meines Freundes Śāstraviśārada Jainăchārya Śrīvijayadharmasūri die im Folgenden beschriebenen Neuerscheinungen, welche eine Fülle von Beiträgen zur politischen und Literaturgeschichte des indischen Mittelalters liefern. Es handelt sich im ganzen um elf neue Dramen. Sechs von diesen sind in dem unter No. I besprochenen Sammelband enthalten.

I.

Rūpaka-shaṭkam, *a collection of six dramas, edited with introduction by Chimanlal D. Dalal, M. A.* Gaekwad's Oriental Series, No. VIII. Baroda, 1918.

Der Name des Verfassers dieser sechs Stücke ist Vatsarāja. Unter ihnen wurde der *Kirātārjunīya-vyāyōga* auf Befehl des Königs Trailōkyavarmā von Kālañjara aufgeführt (p. 1 f.). Drei andere (*Karpūracharita*, *Hāsyachūḍāmaṇi* und *Samudramathana*) schrieb Vatsarāja unter der Regierung des Königs Paramrdī von Kālañjara (pp. 23, 118 f., 150), dessen Minister (*amātya*) er war (pp. 23, 118, 148). Die Inschriften des Chandēlla-Königs Paramardī fallen in die Jahre 1167—1201 nach Chr. und die seines Nachfolgers Trailōkyavarmā in 1212—1241[1]. Paramardī gilt als Verfasser einer *Praśasti* des Śiva in Kālañjar[2], welche aber, wie Dalal (Einleitung, p. IX) vermutet, in Wirklichkeit das Werk seines Ministers Vatsarāja gewesen sein wird, da eine ihrer Strophen (Vers 4) im Anfange des *Karpūracharita* (p. 23, Vers 1) wiederkehrt.

---

1) *Ep. Ind.*, Vol. VIII, Appendix I, p. 16; Vol. X, p. 45 f.
2) *Ep. Ind.*, Vol. V, Appendix, p. 27, No. 190.

(1) Der kurze *Kirātārjunīya-vyāyōga* behandelt dasselbe Thema, wie das berühmte gleichnamige *mahākāvyam* des Bhāravi. (2) Der *Karpūracharita-bhāṇa* ist ein Monolog eines Gauners (*dhūrta*) namens Karpūraka. (3) Der Stoff des *Rukmiṇī-haraṇa*, eines *īhāmṛiga* in vier Akten, ist die Entführung der Rukmiṇī durch Kṛishṇa. (4) *Tripuradāha*, ein *ḍima* in vier Akten, und (6) *Samudramathana*, ein *samavakāra* in drei Akten, sind offenbar im Anschluß an Bharata's *Nāṭyaśāstram* (IV, Vers 9 und 2) und Dhanañjaya's *Daśarūpam* (III, Vers 51—53, Kommentar und III, Vers 58) abgefaßt, wo die Verbrennung von Tripuram und die Quirlung des Ozeans als Beispiele des *ḍima* und *samavakāra* angeführt werden. (5) Der Schwank (*prahasanam*) *Hāsyachūḍāmaṇi* ist das einzige der sechs Dramen des Vatsarāja, dessen Name schon früher bekannt war [1]). Personen: der vishṇuitische Asket Jñānarāśi, welcher vorgibt, gestohlenes Gut [2]) und vergrabene Schätze ausfindig machen zu können; sein vorlauter Schüler Kauṇḍinya; die trunksüchtige, diebische und lüsterne Kupplerin Kapaṭakēli; ihre Tochter Madanasundarī; deren Geliebter, der Spieler Kalākaraṇḍaka; drei Diener und zwei Dienerinnen. Auf p. 119 f. kommt das Verbum *uvvaradi*, „bleiben" vor; vergl. ZDMG., Bd. 75, S. 66.

II.

Pārthaparākrama-vyāyōga, herausgegeben von Chimanlal D. Dalal, M. A. Gaekwad's Oriental Series, No. IV. Baroda, 1917.

Dieser kurze Einakter ist bereits aus den Handschriften-Verzeichnissen von Bühler [3]), Kielhorn [3]) und Peterson [4]) dem Namen nach bekannt. Der Stoff ist dem *Gōharaṇaparva* (IV, 55) des *Mahābhāratam* entnommen [5]). Der Verfasser ist der *Yuvarāja* Prahlādana (p. 2). Die erste Aufführung seines Stückes erfolgte auf Wunsch der Umgebung des Dhārāvarsha (p. 2 f.) bei der Feier des *pavitrakārōpaṇam* [6]) der Gottheit des Achalēśvara-Tempels. Dieser Tempel befand sich auf dem Berg Arbuda (Ābū) [7]), welcher

1) Kielhorn, *Report on Sanskrit MSS.*, Bombay, 1881, p. 66, No. 269.

2) Er benutzt hierbei das *Kēvalī-pustakam* (pp. 128—130). Vergl. Weber's Aufsatz „über ein indisches Würfel-Orakel" (Garga's *Pāśakakēvalī*), *Ind. Streifen*, I, S. 274 ff.; Schröter, *Pāśakakēvalī* (Leipziger Dissertation), Borna, 1900; Hoernle, *Bower Manuscript*, p. 214 ff. 3) *Ep. Ind.*, Vol. VIII, p. 203, Anm. 1.

4) *Fourth Report*, List of MSS. acquired for Government, p. 27, No. 728.

5) Dalal's Einleitung, p. III. Bemerkenswert ist die auf p. I derselben Einleitung gegebene Liste von 25 Dramen, deren Verfasser in Gujarāt lebten.

6) D. i. die Bekleidung mit der heiligen Schnur; s. ebenda, p. III.

7) Vergl. *Ind. Ant.*, Vol. XVI, p. 345; *Ep. Ind.*, Vol. VIII, p. 206; Vol. IX, pp. 79 f., 148 f.

am Anfange des Prologs (p. 1) unter dem Namen Nandivardhana und als „Sohn des Himāchala" erwähnt wird.

Aus Sōmēśvara's Ābū-Praśasti[1]) erfahren wir, daß Prahlādana der jüngere Bruder des Dhārāvarsha war, und daß letzterer der Dynastie der Paramāras von Chandrāvatī[2]) angehörte, welche Vasallen der Chaulukya-Könige von Gujarāt waren. Im Appendix II des *Pārthaparākrama* (p. 28) zitiert der Herausgeber zwei Inschriften von Saṁvat 1220 und 1240, welche die Namen des Dhārāvarshadēva von Chandrāvatī und des Prinzen (*kumāra*) Pālhaṇadēva (= Prahlādanadēva) enthalten. Nach Vers 36 der Ābū-Praśasti fiel der Fürst des Koṅkaṇ in einem Kampfe mit Dhārāvarsha. Aus der *Kīrtikaumudī* (II, Vers 47) und dem *Sukṛitasaṅkīrtanam* (II, Vers 43) ersehen wir, daß diese Schlacht unter der Regierung des Chaulukya Kumārapāla stattfand. Die Abfassung des *Pārthaparākrama* fällt entweder in die Regierungszeit des Kumārapāla (Saṁvat 1199—1230) oder in die seines Nachfolgers Ajayapāla (Saṁvat 1230—1233). Denn im Prologe des Dramas (p. 3) wird auf einen Sieg des Dhārāvarsha über den Fürsten von Jāṅgala angespielt, während Sōmēśvara's *Kīrtikaumudī* (II, Vers 46 und 53) über erfolgreiche Kämpfe des Kumārapāla und Ajayapāla mit dem Fürsten von Jāṅgala berichtet. Unter dem Fürsten von Jāṅgala ist mit Bühler[3]) der Beherrscher von Śākambharī zu verstehen. Dies folgt daraus, daß *Jāṅgalēśa* in der *Kīrtikaumudī* (II, 53) dem *Sapādalaksha-prabhu*[4]) in Arisiṁha's *Sukṛitasaṅkīrtanam* (II, 45) entspricht. Nach Sōmēśvara's Ābū-Praśasti (Vers 38) verteidigte Prahlādana den Gūrjara-König in einem unglücklichen Treffen gegen Sāmantasiṁha (von Mēdapāṭa)[5]). Dalal vermutet in seiner Einleitung (p. IV) wohl mit Recht, daß der hier genannte König von Gujarāt Ajayapāla war, der nach Sōmēśvara's *Surathōtsavam*[6]) im Kampfe (mit Sāmantasiṁha) verwundet wurde. Das *Hammīramadamardanam*[7]) und der *Chaturviṁśatiprabandha*[8]) berichten, daß Dhārāvarsha den Vīradhavala von Dhōlkā im Kampfe gegen den Sultan von Delhi unterstützte. Das späteste Datum des Dhārāvarshadēva von Chandrāvatī und des *Yuvarāja* Prahlādanadēva liefert eine Ābū-Inschrift von Saṁvat 1265, in welcher Dhārāvarsha als Vasall des

---

1) *Ep. Ind.*, Vol. VIII, pp. 201 f., 216. 2) „A large place (now in ruins) on the Banās river near the south-east border of the Sirohi State"; *Ep. Ind.*, Vol. IX, p. 81. 3) *Ind. Ant*, Vol. XXXI, p. 483. 4) ZDMG., Bd. 75, S. 61 und Anm. 2. 5) Lüders in *Ep. Ind.*, Vol. VIII, p. 202.

6) Kāvyamālā, No. 73, p. 106, Vers 32 und Anm. 5. 7) Unten, No. IV, p. 11, Vers 8. 8) *Kīrtikaumudī*, Einleitung, p. XXIV.

Chaulukya-Königs Bhīmadēva (II) bezeichnet wird[1]. Ratnamandiragaṇi's *Upadēśataraṅgiṇī*[2] und andere spätere Werke schreiben dem Prahlādana die Gründung der Stadt Pālanpur zu[3]. Dhārāvarsha und Prahlādana müssen vor Saṁvat 1287 gestorben sein, da die beiden in diesem Jahre datierten Ābū-Inschriften des Tējaḥpāla den Sohn des ersteren, Sōmasiṁhadēva, als Beherrscher von Chandrāvatī nennen[4].

Sōmēśvara preist den Prahlādana als Krieger und Dichter sowohl in der *Kīrtikaumudī* (I, Vers 20 f.) als in der Ābū-Praśasti (Vers 38—40). Auch die Ābū-Inschrift von Saṁvat 1265 rühmt Prahlādana's Vertrautheit mit den Wissenschaften und Künsten[5]. Außer dem *Pārthaparākrama* ist uns keines seiner Werke erhalten. Aber die Anthologie des Śārṅgadhara enthält vier Strophen, die ihm zugeschrieben werden[6], und die des Jalhaṇa noch zwölf andere[7].

III.

Mōharājaparājayam, herausgegeben von Muni Chaturavijayaji, mit Einleitung und Appendices von C. D. Dalal, M. A. Gaekwad's Oriental Series, No. IX. Baroda, 1918.

Der Verfasser dieses fünfaktigen *nāṭakam* ist nach dem Prolog (p. 3) der Jaina Yaśaḥpāla aus der Mōḍha-Familie[8], ein Beamter des Kaisers (*chakravartī*) Ajayadēva und Sohn des Ministers (*mantrī*) Dhanadēva und der Rukmiṇī. Die erste Aufführung erfolgte bei einem Feste (*yātrā-mahōtsava*) in einem Tempel des [Mahā]vīra namens Kumāravihāra in Thārāpadra, einer Stadt in Marumaṇḍalam (p. 2). Hiernach fällt die Abfassung des Dramas in die Regierung des Chaulukya-Königs Ajayapāla[9] von Gujarāt (Saṁvat 1230—1233). Die Stadt Thārāpadra, mit deren Verwaltung Yaśaḥpāla beauftragt gewesen zu sein scheint, ist das jetzige Tharād in der Pālanpur Agency, und Marumaṇḍalam ist die Provinz Mārvāḍ. Kumāravihāra ist eine

1) *Ind. Ant.*, Vol. XI, pp. 220—223. 2) Yaśōvijaya-Granthamālā, No. 23. Benares, Vīra-Saṁvat 2437. P. 193. 3) Dalal's Einleitung, p. V f.

4) Lüders in *Ep. Ind.*, Vol. VIII, p. 205. 5) *Ind. Ant.*, Vol. XI, p. 223. Dem Beiworte *Kumāra-guru* (Zeile 23 der Inschrift) entnehmen die Herausgeber des *Surathōtsavam*, daß Prahlādana der Lehrer des Kumāra, Vaters des Dichters Sōmēśvara, war; s. Einleitung, p. 6, Anm. 4 und Text, p. 109, Anm. 3.

6) Aufrecht in ZDMG., Bd. 27, S. 49. 7) *Pārthaparākrama*, Appendix I, p. 26 f. 8) Dies ist der Name einer Kaste von Kaufleuten; vergl. *Ep. Ind.*, Vol. VIII, p. 208. 9) Die Nebenform Ajayadēva kommt auch anderswo vor. S. *Prabandhachintāmaṇi*, übersetzt von Tawney, pp. 151, 154; *Sukṛitasaṅkīrtanam*, II, Vers 44.

Bezeichnung der von Kumārapāla, dem Vorgänger des Ajayapāla, erbauten Jaina-Tempel [1]). Der Ort, an dem sich die Handlung des Dramas abspielt, ist nicht Tharād, sondern Aṇhilvāḍ, die Hauptstadt der Chaulukyas von Gujarāt [2]). Dies folgt mit Sicherheit aus zwei Strophen des dritten Aktes (p. 67, Vers 57 f.). Dort beschreibt der Kaufmann Kubēra die Stadt, in welcher er mit der Vidyādhara-Prinzessin Pātālachandrikā auf einem Luftschiff (*vimānam*) anlangt. Sie ist, wie er erklärt, vormals von dem Könige Vanarāja gegründet worden, liegt an dem Flusse Sarasvatī und enthält den Kaumāravihāra, den See (*saras*) des Siddhabhartā und eine Siegessäule. Vanarāja, der Ahnherr der Chāpōtkaṭa-Dynastie, war der Gründer von Aṇhilvāḍ [3]), das an der Sarasvatī liegt [4]), und wo Kumārapāla's Vorgänger Jayasiṁha Siddharāja den See Siddhasaras (Sahasraliṅga) [5]) anlegte und eine Siegessäule errichtete [6]) und Kumārapāla den berühmtesten unter den Kumāravihāras erbaute [7]).

Die ersten Nachrichten über das *Mōharājaparājayam* verdanken wir Kielhorn, der auch Anfang und Schluß des Dramas abdruckte [8]). Bühler erkannte die Bedeutung des Stückes als einer zeitgenössischen Quelle für die Geschichte der Chaulukyas und die Biographie des Hēmachandra und machte auf die Auszüge aus dem *Mōharājaparājayam* aufmerksam, welche Jinamaṇḍana in seinem *Kumārapālacharitam* liefert [9]). Die uns nun vorliegende Ausgabe des *Mōharājaparājayam* enthält im Eingange den Text der Auszüge des Jinamaṇḍana (*Vastusaṅkshēpa*, pp. 1—12) und eine sehr nützliche Einleitung in englischer Sprache von C. D. Dalal (pp. V—XVI), die mich der Mühe enthebt, eine ausführliche Übersicht des Dramas zu liefern. Das letztere ist, wie Kṛishṇamiśra's *Prabōdhachandrōdayam*, eine Allegorie und beschreibt die durch den Einfluß des Śvētāmbara Hēmachandra bewirkte Bekehrung des Kumārapāla zum Jinismus als einen Sieg über den König Mōha (Verblendung). Kumārapāla vermählt sich mit Kṛipāsundarī (Mitleid),

1) Vergl. ZDMG., Bd. 75, S. 62, Anm. 4; *Sukṛitasaṅkīrtanam*, II, Vers 42.
2) *Chaulukya-rājadhānī*, p. 20; *Gūrjara-nagaram*, p. 51; *Gūrjararāja-rājadhānī*, p. 82. 3) *Prabandhachintāmaṇi*, p. 18; *Ind. Ant.*, Vol. VI, p. 214, XI, 253, XXXI, 481; ASWI., Vol. IX, p. 5 f. Nach dem *Mōharājaparājayam* (p. 108 f.) waren Vanarāja und seine Familie, die Chāpōtkaṭas, dem Trunk ergeben. 4) Vergl. *Kīrtikaumudī*, I, Vers 60. 5) ASWI., Vol. IX, pp. 38—42 und *Kīrtikaumudī*, Einleitung, p. XI, Anm. 6) Vergl. *Sukṛitasaṅkīrtanam*, II, Vers 35 und 37. 7) S. oben, Anm. 1. 8) *Report on Sanskrit MSS.*, Bombay, 1881, pp. 32—34. 9) *Leben des Hēmachandra*, S. 1, 32, 55, 81.

der Tochter des Königs Vivēkachandra (Einsicht), welcher nach der Besiegung des Königs Mōha wieder in seine Hauptstadt Janamanōvṛitti (Menschenherz) einzieht.

Trotz der allegorischen Einkleidung überliefert uns das *Mōharājaparājayam* eine Anzahl historischer Tatsachen: (1) Kumārapāla schafft die bisher übliche Konfiskation des Vermögens der ohne männlichen Erben Verstorbenen[1]) ab. (2) Er entsagt dem Fleischgenuß und der Jagd und wird ein Jaina *Śrāvaka* (p. 73). (3) Er besucht Śatruñjaya, Raivata (d. i. Girnār) und andere heilige Stätten der Jainas (p. 74). (4) Er verbietet die vier Laster (*vyasanāni*): das Glücksspiel, den Genuß des Fleisches und geistiger Getränke und die Schlachtung von Tieren[2]). (5) Er baute den Tribhuvanavihāra (p. 93). (6) Er baute 32 Jina-Tempel als Sühne für den Fleischgenuß (*jāṅgalaka*), dem er vor seiner Bekehrung vermittelst seiner 32 Zähne gefröhnt hatte (p. 95). (7) Hēmachandra übermittelt ihm sein *Yōgaśāstram* und die zwanzig *Vītarāgastutis* (p. 123). (8) Im Prolog (p. 2) wird die Grammatik des Hēmachandra (*Siddha-Hēmam*) erwähnt. Diese Einzelheiten werden von Hēmachandra's Schriften bestätigt und in den späteren Prabandhas wiederholt. Zu (1) s. Bühler's *Leben des Hēmachandra*, S. 39 f. und S. 86, Anm. 85, sowie Arisiṁha's *Sukṛitasaṅkīrtanam*, II, Vers 40. Zu (2) und (4) s. Bühler, ebenda, S. 39 und die beiden von Dalal im Appendix III zitierten Inschriften[3]). Über (3) Kumārapāla's Pilgerfahrt nach Śatruñjaya und Girnār s. Bühler, ebenda, S. 49 f. (5) Der Tribhuvanavihāra war ein nach Kumārapāla's Vater Tribhuvanapāla benannter Tempel; s. ebenda, S. 41 und 86, wo auch (6) die Geschichte von der Buße für die Sünden der königlichen Zähne erwähnt wird[4]). (7) Über Hēmachandra's *Yōgaśāstram* und *Vītarāgastōtram* s. ebenda, S. 83—85. Das letztere „besteht aus zwanzig ganz kurzen Abteilungen" und „ist ein kurzes poetisches Compendium der Jaina-Lehre" (ebenda,

---

1) *mṛita-svam* (pp. 52, 65 f., 112) oder *nirvīrā-dhanam* (pp. 3, 33, 135). Vergl. den sechsten Akt der *Śakuntalā*, ed. Cappeller, p. 82 f.

2) *dyūta-māṁsa-madya-māri*, p. 83. 3) Dieselben waren bereits früher veröffentlicht worden, die erste in *Bhavnagar Inscriptions*, p. 206, und die zweite von D. R. Bhandarkar, *Ep. Ind.*, Vol. XI, p. 44. 4) Vergl. Hertel's Übersetzung von Hēmavijaya's *Kathāratnākara*, Bd. I, S. 261. Die Zahl 32 spielt auch anderswo eine Rolle. So besteht das *Vikramacharitam* aus 32 Geschichten, und in der Kāvyamālā (Part VII, pp. 102—107) sind zwei aus je 32 Strophen bestehende *Mahāvīrasvāmistōtras* des Hēmachandra abgedruckt. Mallishēṇasūri's *Syādvādamañjarī* ist ein Kommentar zu diesen beiden Stōtras des Hēmachandra; s. Peterson's *Third Report*, Appendix, p. 206 f. und Weber's *Verzeichnis*, II, S. 940—943.

S. 85). (8) Die Grammatik des Hēmachandra verdankt ihren Titel *Siddha-Hēmam* dem Vorgänger des Kumārapāla, Jayasiṁha Siddharāja; s. ebenda, S. 16. Im *Mōharājaparājayam* wird letzterer zweimal erwähnt [1]). Über Kumārapāla selbst ist noch zu bemerken, daß sein Banner (*dhvaja* oder *kētu*) einen Adler (*suparṇa*) trug (p. 112). Jinamaṇḍana's Nachricht, die Vermählung des Kumārapāla mit Kṛipāsundarī, d. i. seine Bekehrung zum Jinismus, habe in Saṁvat 1216 stattgefunden [2]), wird durch den Text des *Mōharājaparājayam* nicht bestätigt. Dort prophezeit ein Vertreter der Rahamāṇa-Sekte [3]), die Verbannung der Laster werde zwölf Jahre dauern (p. 102). Wenn man vom Todesjahre des Kumārapāla, Saṁvat 1230, zwölf abzieht, würde sich Saṁvat 1218 als das Jahr seiner Bekehrung ergeben. Vielleicht las Jinamaṇḍana auf p. 102 des Textes चोद्दस (vierzehn) für बारस (zwölf).

Unter den Personen, die in Aṇhilvāḍ dem Glücksspiel obliegen (p. 88), befinden sich Prinzen von Mēdapāṭa (Mēvāḍ), Surāshṭra (Sōraṭh), Naḍḍūla (Nāḍōl) [4]), Gōdraha [5]) (Gōdhrā), Dhārā, Śākambharī [6]) (Sāmbhar), Kuṅkaṇa (Koṅkaṇ), Kachchha und Marumaṇḍalam (Mārvāḍ), der Fürst von Chandrāvatī [7]) und ein Onkel des Chaulukya-Königs. Es werden fünf Arten des Spiels unterschieden: *andhikā* [8]) für Fürsten, *nāṭakam* für Kaufleute, *chaturaṅgam* (Schach), *aksha* (Würfel) und *varāṭa* (= *kapardikā*, Hindī *kauḍī*) für Knaben (p. 86, Vers 5—9).

In den dritten Akt ist ein Märchen eingeschoben, das mit der Geschichte von Nāgadatta im *Kathākōśa* [9]) eng verwandt ist. Der Oberste der Kaufleute von Aṇhilvāḍ namens Kubēra (p. 51) verläßt den Hafen von Bharukachchha (Broach) mit 500 Schiffen (p. 61). Diese werden durch den Sturm in einen vom Gebirge Bhujaṅgakuṇḍala (d. i. „Schlangenring") umschlossenen und daher

1) *Siddhādhipa*, p. 16, Vers 28 und *Siddhabhartā*, p. 67, Vers 58.

2) Bühler's *Leben des Hēmachandra*, S. 81, Anm. 68 und *Vastusaṅkshēpa* im Eingange der Ausgabe des *Mōharājaparājayam*, p. 3. In der Ausgabe von Ratnamandiragaṇi's *Kumārapālaprabandha* (Ātmānanda-Grantharatnamālā, Nō. 34. Bombay, Vikrama-Saṁvat 1971) stehen die im *Vastusaṅkshēpa* abgedruckten Auszüge auf Blatt 65 b—71 b und 82 a—84 b.

3) Außer diesem treten Anhänger der Kaula-, Kāpālika-, Ghaṭachaṭaka- und Nāstika-Sekte auf. Alle fünf sind Diener der Māri (p. 99). Der Rahamāṇa folgt der Lehre des Dhanika, der Nāstika der des Suraguru (Bṛihaspati).

4) *Ep. Ind.*, Vol. IX, p. 62 und Vol. XI, p. 26.

5) *Kīrtikaumudī*, IV, Vers 57 und Einleitung, p. XXIII.

6) Auf Kumārapāla's Gegner, den Fürsten von Śākambharī, wird an zwei anderen Stellen (pp. 106 und 121) angespielt.

7) D. i. Dhārāvarsha?; s. oben, No. II.

8) Hēmachandra's *Anēkārthasaṅgraha*, III, 6.

9) S. die Übersetzung von Tawney, pp. 28—30.

völlig windstillen Golf verschlagen. Satyasāgara, der menschenfreundliche Beherrscher der Insel Pañchaśṛiṅga, erfährt von einem der ihm als Späher dienenden Papageien, daß die Schiffe in Not sind, und läßt öffentlich ausrufen, daß er ihrem Befreier ein Crore Goldstücke auszahlen werde. Ein Seemann (*niryāmaka*) berührt die Trommel (des Ausrufers)[1]. Er begibt sich auf einem Boote zu Kubēra und teilt ihm mit, daß sich am westlichen Abhange des Berges der Zugang zu einer großen, menschenleeren Stadt befinde, in deren Mitte ein Tempel liege. Wenn einer in der Nacht die Gongs dieses Tempels anschlage, so werde der Widerhall die auf einem Baum auf dem Gipfel des Berges sitzenden Greifen (*bhāruṇḍa*) aufscheuchen und der Wind ihrer Schwingen das Auslaufen der Schiffe ermöglichen. Der, welcher dieses Wagnis unternehme, habe jedoch selbst keine Gelegenheit zur Rückkehr, und die Stadt sei der Sitz eines Menschenfressers (*Rākshasa*). Als keiner von Kubēra's Leuten das gefährliche Retteramt übernehmen will, entschließt er sich selbst, sein Leben zu opfern. Sobald die Gongs erklingen, fliegen die Greifen auf; die Schiffe laufen aus und segeln glücklich nach Bharukachchha zurück. Unterdessen verehrt Kubēra in dem Tempel, dessen Gongs er angeschlagen hat, eine Bildsäule des Chandraprabha und erblickt in einem Palast eine himmlische Jungfrau namens Pātālachandrikā, die Tochter des menschenfressenden Vidyādhara-Königs Pātālakētu, welcher bereits alle Bewohner seiner Residenz Pātālatilaka mit Ausnahme seiner Tochter und seiner Gemahlin Pātālasundarī aufgefressen hat. Kubēra bekehrt den Rākshasa zum Jinismus, heiratet dessen Tochter und kehrt mit ihr auf dem Luftschiff seines Schwiegervaters nach Aṇhilvāḍ zurück (p. 69).

IV.

Hammīramadamardanam, herausgegeben von Chimanlal D. Dalal, M. A. Gaekwad's Oriental Series, No. X. Baroda, 1920.

Laut Prolog (p. 2 f.) wurde dieses fünfaktige *nāṭakam* verfaßt von dem Sitāmbara (Śvētāmbara) J a y a s i ṁ h a s ū r i, Schüler des Vīrasūri, welcher dem Tempel des Tīrthakara Suvrata in B h ṛ i g u m u n i n a g a r ī (d. i. Broach) vorstand[2]. Die Aufführung er-

1) Hierdurch übernimmt er die Verpflichtung zur Erfüllung der Bedingungen des königlichen Angebots; vergl. Tawney's Übersetzung des *Kathākōśa*, p. 29.

2) Auf p. 2 ist in Vers 5 प्रायं० für प्राय: zu lesen. Aus der im Appendix I abgedruckten *Praśasti* (Vers 65, 67) geht hervor, daß Jayasiṁhasūri ebenfalls dem Tempel des Suvrata in Bhṛigupuram (Broach) diente.

folgte bei einem Feste (*yātrā*) im Bhīmēśvara-Tempel[1]) zu Stambhatīrtha (Cambay) an der Mahī (p. 1) auf Befehl des Jayantasiṁha[2]) (pp. 1, 3), Sohnes des Ministers Vastupāla. Letzterem widmete der Dichter sein Werk (p. 57), welches die Vertreibung eines Hammīra (امیر) namens Mīlachchhīkāra durch den Chaulukya-König Vīradhavala von Dhavalakkakam (p. 49) oder Dhavalakapuram (Dhōlkā)[3]) zum Gegenstand hat. S. R. Bhandarkar[4]) identifiziert den Mīlachchhīkāra[5]) mit dem Sultan Shamsuddīn Iltutmish (gewöhnlich „Altamsh" genannt) von Delhi (A. D. 1210—1235)[6]), welchem sein Vorgänger Quṭbuddīn Aibak (A. D. 1205—1210) den Titel „Jagdmeister" (امیر شکار) verliehen hatte[7]). Dieser Titel scheint ihm später als Spitzname geblieben zu sein und im Munde der Hindūs die sonderbare, an *Lachchhī*, die Prākṛit-Form des Namens der Glücksgöttin, anklingende Gestalt *Mīlachchhīkāra* angenommen zu haben. Auch den Titel *Hammīra* führte Iltutmish, wie andere Sultane der ersten Dynastie, auf seinen Kupfermünzen[8]). Daß die Handlung des Dramas in seine Regierung fällt, ergibt sich ferner daraus, daß unter den Verbündeten des Vīradhavala und Gegnern des Hammīra der Fürst Udayasiṁha von Marudēśa (Mārvāḍ) genannt wird (p. 11). Wie D. R. Bhandarkar bemerkt[9]), ist nämlich der Chāhamāna Udayasiṁha von Jābālipuram (Jālōr) identisch mit dem von Iltutmish besiegten „Udí Sah von Jálewar"[10]) oder „Oodye-Sa von Jalwur"[11]). Der Fürst (*rājā*) Khapparakhāna, welcher auf Befehl des Khalīfa den Mīlachchhīkāra angreift (pp. 34—36), ist möglicherweise identisch mit Malik ʿIzzuddīn Kabīr Khān, der später unter der Regierung von Iltutmish's Tochter Razīya (A. D. 1236—1239) eine Rolle spielte[12]). Die muhammedanischen Quellen berichten, daß im Jahre 1229 der Khalīfa Almustanṣir Billāh dem Iltutmish ein Ehrenkleid und eine Bestallungsurkunde übersandte[13]). Auf

---

1) Vergl. Arisiṁha's *Sukṛitasaṅkīrtanam*, XI, 3. 2) Vergl. *Ep. Ind.*, Vol. VIII, p. 216 f. Jayantasiṁha war Gouverneur von Cambay; s. ASWI., Vol. VIII, p. 344 f. 3) *Ind. Ant.*, Vol. VI, p. 213; *Ep. Ind.*, Vol. VIII, Appendix I, p. 14. 4) *Report on Sanskrit MSS.*, Bombay, 1907, p. 22 f.

5) Dalal schreibt मीलच्छ्रीकार für मीलच्छीकार. 6) Der *Chaturviṁśatiprabandha* (*Kīrtikaumudī*, Einleitung, p. XXIV) verwechselt diesen mit seinem Sohne Muʿizzuddīn Bahrām Shāh (A. D. 1239—1241). 7) Elliot's *History of India*, Vol. II, p. 322. 8) *Coins of the Sultáns of Dehli in the British Museum*, p. 15 f. 9) *Ep. Ind.*, Vol. XI, p. 75. 10) Elliot, *History*, Vol. II, p. 238. 11) Firishta, übersetzt von Briggs, Vol. I, p. 207.

12) Elliot, *History*, Vol. II, pp. 331—335; Firishta, Vol. I, pp. 214—220.

13) Elliot, *History*, Vol. II, pp. 243, 326; Firishta, Vol. I, p. 210. Die

diese Tatsache bezieht sich eine Notiz am Ende des Dramas (p. 55). Dort hören wir von einer in Stambhatīrtha (Cambay) gelandeten Gesandtschaft des Khalīfa von Bagdad, die aus dessen Minister Vajradīna und den beiden geistlichen Beratern des Mīlachchhīkāra besteht und letzterem die Bestallungsurkunde überbringt. Hiernach fällt der Abschluß der Handlung des Dramas in das Jahr 1229. Der an jener Stelle erwähnte Minister Vajradīna (فخر الدين?) ist vielleicht identisch mit Fakhrulmulk, dem letzten Vezīr des Iltutmish, welcher nach Firishta (Vol. I, p. 211) früher dreißig Jahre lang Vezīr des Khalīfa von Bagdad gewesen war. Das am Schlusse der Handschrift des *Hammīramadamardanam* mitgeteilte Datum, Saṁvat 1286, ist wahrscheinlich auch das der Abfassung des Stückes selbst. Nach den *Ṭabaqāt-i Nāṣirī* war der Tag, an dem die Gesandtschaft des Khalīfa in Delhi eintraf,

Montag, 2. Rabīʿul'avval, A. H. 626[1]).

Die Handschrift des *Hammīramadamardanam* wurde an folgendem Tage beendigt:

Samstag, 9. der dunklen Hälfte des Āshāḍha, Saṁvat 1286[2]).

Wie Herr Professor Jacobi mir freundlichst mitteilt, entspricht das erste Datum dem Montag, 29. Januar 1229 a. St. und das zweite dem Samstag, 6. Juli 1230 a. St. (*Kārttikādi* Jahr, *Amānta* Monat). Es liegt also ungefähr $1^1/_2$ Jahr zwischen den beiden Daten.

Dem Drama fehlt eine eigentliche Handlung fast gänzlich. Was während seines Verlaufs tatsächlich vorgeht, erfahren wir nur aus den Gesprächen der Hauptpersonen und den mündlichen Berichten der von den Ministern des Helden abgesandten Spione. Da bereits zwei Inhaltsangaben des Stückes vorliegen[3]), beschränke ich mich im Folgenden auf ein Verzeichnis der im Text erwähnten Eigennamen.

Die auftretenden Personen sind: der König Vīradhavala;

Silbermünzen des Iltutmish tragen seitdem den Namen المستنصر; s. Thomas, *Pathán Kings of Dehli*, p. 52, No. XXIX und *British Museum Catalogue*, p. 13 f. Eine Kupfermünze (Thomas, No. 28), von der ich ein Exemplar besitze, hat मुस्तंसिर und खलीफः (d. i. خليفه).

1) Elliot, *History*, Vol. II, p. 326. *Tājulma'āthir* (ebenda, p. 243) gibt den 22. Rabīʿul'avval an. 2) Dalal's Ausgabe, p. 57; S. R. Bhandarkar's *Report* (oben, S. 44, Anm. 4), p. 72. 3) S. R. Bhandarkar's *Report*, p. 16 ff.; Dalal's Einleitung, pp. VI—X.

seine Gemahlin Jayataladēvī[1]) (pp. 43, 49) oder Jaitradēvī[2]) (p. 50); seine beiden Minister: das Brüderpaar Vastupāla und Tējaḥpāla; Tējaḥpāla's Sohn Lāvaṇyasiṁha[3]); der Mlēchchha-Kaiser (p. 9) Mīlachchhīkāra; sein Minister Gōrī Īsapa (يوسف غورى); Bhuvanaka, Minister des Saṅgrāmasiṁha (s. unten); fünf Spione namens Nipuṇaka, Kuśalaka, Kamalaka, Kuvalayaka und Śīghraka; der Vidūshaka; Dvārabhaṭṭa, ein Barde des Vīradhavala; ein alter Kämmerer (*kañchukī*); Haṁsikā, Dienerin der Königin.

Nur erwähnt werden folgende andere Personen: Dhavala, Ahnherr des Vīradhavala (p. 53); Arṇōrāja, Großvater des Vīradhavala (p. 54); Lavaṇaprasāda (pp. 15, 48) oder Lāvaṇyaprasāda (pp. 40, 42) und Madanadēvī (pp. 11, 54), Eltern des Vīradhavala; Chaṇḍapa, Ahnherr des Vastupāla (pp. 5, 33, 57); Aśvarāja, Vater des Vastupāla (pp. 6, 54); Malladēva, älterer Bruder des Vastupāla (p. 54); Sūrapāla, ein Offizier des Vīradhavala (p. 23); der Yadu-König des Südlandes, Siṁhana (A. D. 1207—1246)[4]); (der Paramāra-König) Dēvapāla von Mālava[5]) (pp. 12, 17 f.); Siṁha von Lāṭadēśa (p. 4 f.); dessen Neffe Saṅgrāmasiṁha, Sohn des Sindhurāja[6]); Vikramāditya von Mahītaṭa[7]) und Sahajapāla von Lāṭadēśa (p. 11); die Gūrjara-Fürsten Kulapāla und Pratāpasiṁha (p. 35); Bhīmasiṁha von Surāshṭrā[8]) (Sōraṭh, p. 11); Jayatala[9]) von Mēdapāṭa (Mēvāḍ, p. 27); Sōmasiṁha, Udayasiṁha und Dhārāvarsha von Marudēśa[10]) (Mārvāḍ, p. 11); Yaśōvīra, Sohn des Udayana und Minister des Udayasiṁha[11]) (p. 54); der Khalīpa (خليفه) von Bagadādi (بغداد, pp. 34—36); dessen Minister Vajradīna (فخر الدين?, p. 55); der Rājā Khapparakhāna (ملك كبير خان?,

1) Vergl. *Kīrtikaumudī*, Einleitung, p. XXII; *Prabandhachintāmaṇi*, übersetzt von Tawney, pp. 156, 166. 2) Vergl. *Sukṛitakīrtikallōlinī*, Vers 176 (*Hammīramadamardanam*, Appendix, p. 90). 3) Vergl. *Ep. Ind.*, Vol. VIII, p. 217 f. 4) Ebenda, Appendix II, p. 13. 5) Ebenda, Appendix I, p. 15. 6) S. R. Bhandarkar's *Report*, p. 21 f.; *Sukṛitakīrtikallōlinī*, Vers 138—140. 7) Vergl. *Kīrtikaumudī*, Einleitung, p. XXIII. 8) Vergl. *Ep. Ind.*, Vol. V, Appendix, p. 39, No. 277; *Kīrtikaumudī*, Einleitung, p. XXII f.; *Sukṛitakīrtikallōlinī*, Vers 149. 9) Vermutlich = Jaitrasiṁha; s. D. R. Bhandarkar, *Ep. Ind.*, Vol. XI, p. 73 f. 10) Über Udayasiṁha von Jābālipuram s. oben, S. 44 und über Dhārāvarsha von Chandrāvatī und seinen Sohn Sōmasiṁha S. 39. 11) Wie im *Hammīramadamardanam*, konsultiert im *Prabandhachintāmaṇi* (p. 161 f.) Vastupāla den weisen Minister Yaśōvīra von Jābālipuram. Sōmēśvara (*Kīrtikaumudī*, I, Vers 26—29) preist die Weisheit des Yaśōvīra und stellt diesem „Minister des Chāhamāna-Fürsten" den Vastupāla als ebenbürtig zur Seite.

pp. 34—36), Radī (رضى?) und Kādī (قاضى), die beiden geistlichen Berater des Mīlachchhīkāra (pp. 36, 55); ein Spion namens Suvēga (pp. 11, 16, 18, 21).

Außer den im Vorstehenden gelegentlich genannten Ortsnamen kommen im *Hammīramadamardanam* noch die folgenden vor: Mathurā, das von Khapparakhāna angegriffen wird (p. 36); Pañchagrāma, wo Vīradhavala eine Schlacht lieferte[1]) (p. 7); der Fluß Tāpī oder Tapanatanayā (Taptī, p. 15 f.); der Berg Arbuda[2]) (Ābū, p. 43) mit dem Tempel Achalēśvara[3]) und der Einsiedelei des Vasishṭha[4]) (p. 44); Chandrāvatī, die Hauptstadt der Paramāras[5]) (p. 46); die Sarasvatī (pp. 46, 48); der Tempel Bhadra-Mahākāla bei Siddhapuram[6]) (p. 47); die Hauptstadt der Könige von Gūrjara (Aṇhilvāḍ) mit dem von tausend Tempelchen des Śiva umgebenen See Siddhasāgara (Sahasraliṅga[7]), p. 47 f.); Karṇāvatī (jetzt Ahmadabad)[8]) an der Sābhramatī (Sābarmatī, p. 48).

Im Anschluß an den Text des Dramas veröffentlichte Dalal, der leider vor Beendigung des Druckes gestorben ist, ein Lobgedicht (*Praśasti*) auf Vastupāla und Tējaḥpāla, welches ebenfalls den Dichter-Mönch Jayasiṁha zum Verfasser hat. Auch von dieser *Praśasti* haben sowohl S. R. Bhandarkar (*Report*, pp. 14—16) als Dalal (Einleitung, p. X f.) eine Inhaltsangabe geliefert.

V.

Vikrānta-Kauravam, herausgegeben von Paṇḍit Manōhar Lāl Śāstrī. Māṇikchand-Digambara-Jaina-Granthamālā, No. 3. Bombay. Vīra-Ni[rvāṇa]-Saṁvat 2442, Vikramābda 1972.

Nach dem Prolog (p. 3) ist dieses Stück ein *rūpakam* des Hastimalla, Sohnes des Bhaṭṭāra-Gōvindasvāmī. Die *Praśasti* des Verfassers am Schlusse des Dramas (p. 163 f.) preist zunächst den Muni Samantabhadra, welcher der ursprünglichen Gemeinde (*Mūla-Saṅgha*) angehörte und das *Gandhahasti-*[*mahābhāshyam*] und *Dēvāgama*[*stōtram*] verfaßte[9]). Der auf ihn bezügliche Vers 3 der *Praśasti* findet sich in etwas abweichender Gestalt im Mallishēṇa-Epitaph wieder[10]). Seine Schüler waren

1) Vergl. *Kīrtikaumudī*, Einleitung, p. XXIII; *Prabandhachintāmaṇi*, p. 166.

2) Den Weg von hier bis Dhōlkā legen Vīradhavala und Tējaḥpāla in einer von Männern getragenen Sänfte (*nara-vimānam*) zurück.

3) S. oben, S. 37 und Anm. 7.

4) Vergl. *Ep. Ind.*, Vol. VIII, p. 206.

5) S. oben, S. 38 und Anm. 2.

6) ASWI., Vol. IX, p. 58 ff.

7) S. oben, S. 40 und Anm. 5.

8) Bühler, *Leben des Hēmachandra*, S. 9.

9) Vergl. Pāṭhak in JBoBrRAS., Vol. XVIII, p. 219.

10) *Ep. Ind.*, Vol. III, p. 190, Vers 8.

Śivakōṭi[1]) [und] Śivāyana. Die *Praśasti* erwähnt ferner Vīrasēna; dessen Schüler Jinasēna, Verfasser des „ersten *Purāṇam* des Puru“ [2]); und dessen Schüler Guṇabhadra, welcher „die (dreiundsechzig) Śalākāpurushas feierte“ [3]). Zu dessen Schule gehörte (der Brahmane)[4]) Gōvindabhaṭṭa, welcher durch das Studium des *Dēvāgamanasūtram* (d. i. des *Dēvāgamastōtram* des Samantabhadra) zum rechten Glauben (d. i. zum Jinismus) bekehrt wurde. Seine sechs Söhne hießen Śrīkumāra, Satyavākya, Dēvaravallabha[5]), Udyadbhūshaṇa[6]), Hastimalla und Vardhamāna, stammten aus Südindien (*dākshiṇātyāḥ*) und waren „Dichterfürsten“. Aus dem Schlußverse der *Praśasti*[7]), dem letzten Verse des ersten Aktes (p. 20) und einem Vers in Hastimalla's Drama *Añjanā-Pavanañjayam*[8]) ergibt sich, daß dieser am Hof eines der Jaina-Religion ergebenen Pāṇḍya-Fürsten von Karṇāṭa lebte. Wie uns Paṇḍit Manōhar Lāl Śāstrī mitteilt, wird diese Nachricht bestätigt durch einen Vers in Ayyapārya's *Jinēndrakalyāṇābhyudaya*, der im Vikrama-Jahre 1376 abgefaßt wurde, und das *Karṇāṭakakavicharitam* gibt als Datum des Hastimalla selbst das Vikrama-Jahr 1347 (= 1290 n. Chr.) an.

Der Pāṇḍya-Fürst von Karṇāṭa, an dessen Hofe Hastimalla lebte, war vielleicht ein Nachfolger der Pāṇḍyas von Uchchaṅgi[9]) oder ein Vorgänger der Pāṇḍyas von Kaḷasa und Kārkaḷa[10]), die der Digambara-Sekte angehörten. Der vom Herausgeber zitierte Vers des *Añjanā-Pavanañjayam* endigt mit den Worten जैनागारसमेतसंतरमनं श्रीहस्तिमल्लो ऽवसत् ॥ An Stelle von ०संतरमनं vermute ich ०शान्तरपुरे. Falls diese Konjektur

1) Vergl. Sir R. Bhandarkar's *Report for 1883—84*, pp. 118 und 423, Vers 49. 2) D. i. des *Ṛishabhacharitam* oder *Ādipurāṇam*; s. ebenda, p. 120, Zeile 17 f. und p. 428, Vers 18. 3) Dies bezieht sich auf das *Uttarapurāṇam*; vergl. ebenda, p. 430, Zeile 11 und Peterson, *Fourth Report*, p. 149, Zeile 9.

4) Er gehörte zum Vatsa-gōtra; s. p. 20, Vers 40. 5) Dieser Name enthält einen kanaresischen Genitiv. 6) In der Unterschrift des sechsten Aktes (p. 162) und im Prolog des *Maithilīkalyāṇam* (unten, No. VI), p. 2 lautet dieser Name Udayabhūshaṇa. 7) In diesem Vers ist das dem Metrum widersprechende Wort *Vipaṁguḍi* vielleicht ein Fehler für *Vēppaṅguḍi*. Dies wäre ein möglicher Tamiḷ-Ortsname (*vēmbu* = Sanskrit *nimba* + *kuḍi*, „Dorf“), den ich aber nicht lokalisieren kann. 8) S. die Vorrede zum *Vikrānta-Kauravam*, p. 3, wo ०वलम्बीकृतं und, wie in der Vorrede zum *Maithilīkalyāṇam* (unten, No. VI), p. 3, ०बन्धुनिवहे० zu lesen ist. 9) Rice, *Mysore and Coorg from the Inscriptions*, pp. 149—151; *Ep. Ind.*, Vol. III, p. 188 und Anm. 3.

10) H. Krishna Sastri in *Ep. Ind.*, Vol. VIII, pp. 127—129.

richtig ist, würde Hastimalla in Humcha, der Haupstadt der Śāntaras[1]), gewohnt haben. Ferner vermute ich in Vers 16 des *Jinēndrakalyāṇābhyudaya* हिरण्यापुरे für सरण्यापुरे. Hiraṇyāpuram wäre ein Synonymum von Kanakapuram, dem Sanskrit-Aequivalent von Pombuchcha = Humcha[2]).

Der Inhalt des Dramas ist in Kürze folgender.

Akt I. — Der dem Mondgeschlecht (pp. 67, 104) entstammende Kaurava-Prinz Jaya mit dem Beinamen Mēghēśvara, Sohn des Kuru (pp. 58, 81, 91, 112, 116) mit dem Beinamen Sōmaprabha (pp. 24, 25, 68, 105, 157) von Hāstinapuram[3]) (pp. 52, 67), hat sein Lager bei Benares aufgeschlagen, um an der Gattenwahl der Sulōchanā, Tochter des Königs Akampana[4]) von Benares, teilzunehmen. Auf einem Abendspaziergang erblickt er Sulōchanā in einer von vier Männern getragenen Sänfte (*chaturantayānam*, pp. 11, 17). Beide verlieben sich in einander. Diese Tatsachen erfahren wir aus einem Gespräche zweier Vertrauten des Prinzen, Viśārada und Nandyāvarta. Der Prinz selbst berichtet die Erlebnisse des letzten Tages dem Vidūshaka Saudhātaki.

Akt II. — Am nächsten Morgen trifft der Prinz, vom Vidūshaka begleitet, abermals die Sulōchanā und deren Freundin Navamālikā am Ufer der Gaṅgā.

Akt III. — Ein Lebemann (*viṭa*) beobachtet vom Haus einer Dirne die zur Gattenwahl einziehenden Fürsten. Unter ihnen befinden sich die Prinzen von Anilvāṭa (d. i. Aṇhilvāḍ) in Kubjarātra (Gujarāt), von Adhishṭhāna[5]) in Kāśmīra, von Vijayavāṭī[6]) in Andhra (d. i. dem Telugu-Lande), von Mānyakhēṭa[7]) in Karṇāṭaka, von Kharapura (?) in Chōla, der Pāṇḍya von Dakshiṇa-Mathurā (Madura), der Prinz von Mahōdayapura[8]) in Kērala (Malabar) und der Kaurava-Prinz Mēghēśvara. Sulōchanā betritt mit Navamālikā die Halle, in welcher die Gattenwahl stattfinden soll (*svayaṁvara-sabhā*, p. 59).

---

1) S. ebenda, p. 126. 2) S. ebenda, Anm. 5 und Vol. IX, p. 17.

3) Die kürzere Form *Hāstina* s. pp. 9, 148, 151. 4) Seine Gemahlin heißt Prabhāvatī (p. 143) und sein Sohn Hēmāṅgada (p. 70 usw.).

5) D. i. Śrīnagar. Die alte Hauptstadt von Kaśmīr war Purāṇādhishṭhāna, das moderne Pāndreṭhan; s. Stein's Übersetzung der *Rājataraṅgiṇī*, Vol. I, p. 80, Anm. 6) D. i. Bezvāḍa, die Hauptstadt der östlichen Chālukyas; s. *Ep. Ind.*, Vol. VI, p. 336. 7) D. i. Mālkhēḍ, die Hauptstadt der Rāshṭrakūṭas; s. Fleet's *Dyn. Kan. Distr.*, 2. Aufl., p. 396 und Anm. 3. 8) D. i. Cranganore; s. *Ep. Ind.*, Vol. IV, p. 294 f. und Vol. VII, p. 197.

Wie im sechsten Gesange von Kālidāsa's *Raghuvaṁśa*, stellt der Türhüter (*pratīhāra*) Mahēndradatta der Sulōchanā die einzelnen Kandidaten vor, zuerst die ebenfalls erschienenen Luftwandler (*Vidyādhara*) und dann die menschlichen Fürsten. Die Vidyādhara-Prinzen sind (1) der Sohn des Nami von Rathanūpurachakravāla[1]) am Mēru auf der südlichen Seite des Vijayārdha[1]); (2) Sunami, Sohn des Vinami von Alakā in Uttarakuru auf der nördlichen Seite des Kailāsa; und (3) Mēghaprabha von Lōhārgala an der Gaṅgā. Die menschlichen Prinzen sind (1) Arkakīrti, Sohn des Bharata von Ayōdhyā an der Sarayū, Sohnes des ersten Tīrthakara (p. 1) Vṛishabha[2]) (p. 76) oder Puru[3]) (p. 81); (2) Mahābalī aus der Familie des Ikshvāku, Sohn des Bāhubalī von Paudana an der Plutanā(?); (3) Jayanta aus der Familie des Ugra oder Kāśyapa, Sohn des Maghavā von Ujjayinī an der Siprā[4]) in Avanti; (4) Sukētu aus der Familie des Hari, Sohn des Harikānta von Mathurā (mit dem Haine Vṛindāvana) an der Yamunā in Śūrasēna; und (5) Jaya-Mēghēśvara. Sulōchanā erwählt den Mēghēśvara zum Gatten, indem sie ihm mit eigenen Händen einen Kranz (*svayaṁvara-mālā*, p. 69) um den Hals legt.

Akt IV. — Der Türhüter Mahēndradatta berichtet der Saralikā, einer Dienerin der Sulōchanā, daß die verschmähten Freier entschlossen sind, unter der Führung des Paurava-Prinzen Arkakīrti, Sohnes des Bharata (s. oben), an Mēghēśvara Rache zu nehmen. Eine Schilderung des sich nun entspinnenden Kampfes erhalten wir aus dem Munde von Vidyādharas, die dem irdischen Schauspiel in ihrem himmlischen Wagen (*vimānam*) beiwohnen. Es sind dies Ratnamālī, seine Gattin Mandāramālā, ein Diener namens Mantharaka und ein Bote namens Mandara. Der König Akampana von Benares verhält sich neutral. Dagegen schließt sich Jayanta von Ujjayinī (s. Akt III) seinem Freunde, dem Kaurava, an. Unter den Vidyādharas ficht Sunami auf der Seite seines Verwandten Arkakīrti, und Mēghaprabha auf der seines Verwandten Jaya. Nandyāvarta (s. Akt I) besiegt den Durmarshaṇa[5]), Fürsten von Kulūta[6]), und Viśārada (s. ebenda) den Saṅkarshaṇa von Daśārṇa (Orissa) und den Bhīma von

1) Vergl. Kirfel's *Kosmographie*, S. 223. 2) Vergl. *Abhidhānachintāmaṇi*, III, 356; *Śatruñjayamāhātmyam*, III, 65; *Ind. Ant.*, Vol. II, p. 134; *Prabandhachintāmaṇi*, p. 91. 3) S. oben, S. 48 und Anm. 2. 4) Der gedruckte Text (p. 66, Vers 65) liest „Suprā". Vergl. *Raghuvaṁśa*, VI, 35; *Mēghadūta*, Vers 31; *Prabandhachintāmaṇi*, pp. 169, 197. 5) Dieser stammt angeblich aus Kaliṅga (p. 89). 6) „The district of Kulu in the upper valley of the Biyās river"; *Buddhist Records of the Western World*, Vol. I, p. 177, Anm. 31.

Surāshṭra[1]) (Sōraṭh). Irammada, der Heerführer der Kurus, kämpft mit Mahābalī, dem Sohne des Bāhubalī (s. Akt III); Ajitañjaya, der jüngere Bruder des Arkakīrti, mit Sañjayanta, dem jüngeren Bruder des Mēghēśvara; Jayanta, Sohn des Maghavā aus der Familie des Ugra (s. oben), mit Sukētu aus der Familie des Hari (s. Akt III); der Vidyādhara Mēghaprabha von Lōhārgala mit dem Vidyādhara-Könige Sunami und mit dem Sohne des Nami (s. ebenda). Sunami braucht die Waffe der Finsternis (*tāmasam astram*), Mēghaprabha die Waffe des Feuers (*āgnēyam astram*), der Sohn des Nami die Waffe des Varuṇa (den Regen), Mēghaprabha die Waffe des Windes (*vāyavyam astram*). Endlich besiegt und fesselt der Kaurava den Paurava, dessen Heer die Flucht ergreift. Die Götter rufen Bravo und überschütten den Jaya mit einem Blumenregen.

Akt V. — Aus einem Gespräch eines alten Kämmerers (*kañchukī*) mit der Türhüterin Bhadrasēnā erfahren wir, daß der König von Benares seine andere Tochter Ratnamālā dem Arkakīrti vermählen will. Die Hochzeitsfeier des Arkakīrti soll in derselben Nacht, die des Kaurava am nächsten Morgen stattfinden. Den Rest des Aktes füllt die sentimentale Beschreibung eines Tête-à-tête des Mēghēśvara und der Sulōchanā in einer Laube des Parkes.

Akt VI schildert die Hochzeit des Helden und der Heldin.

Jeder der sechs Akte wird durch ein Vorspiel (*vishkambha*) eingeleitet. Der *vishkambha* der Akte I, III, VI ist nur in Sanskrit abgefaßt und heißt daher *śuddha*, „rein". Der *vishkambha* der Akte II, IV, V enthält auch Prākṛit und heißt daher *miśra*, „gemischt"[2]). Der erste Akt hat den Namen *Vārāṇasī-darśana*, der zweite *Gaṅgā-majjana*, der dritte *svayaṁvara-yātrā*, der vierte *Kaurava-Pauravīya*, der fünfte *saṅkēta-gṛiha*, der sechste *kautuka-bandha*. Das Drama selbst heißt in der Unterschrift von Akt I *Vikrānta-Kauravīyam*, in Akt II *Kaurava-Pauravīyam*, in Akt III—V *Sulōchanā-nāṭakam*. In Oppert's *Lists* (Vol. II, No. 326) führt es den Titel *Mēghēśvara-nāṭakam*.

Außer dem *Vikrānta-Kauravam* verfaßte Hastimalla wenigstens drei andere *nāṭakas*: *Maithilīkalyāṇam* (unten, No. VI), *Subhadrā-haraṇam*[3]) und *Añjanā-Pavanañjayam*[4]). Hierzu kommt nach Oppert's *Lists* (Vol. II, No. 325) ein *Bharatarāja-nāṭakam*.

1) Ein Bhīmasiṁha von Surāshṭrā wird im *Hammīramadamardanam* erwähnt; s. oben, S. 46. 2) Vergl. Konow, *Das indische Drama*, S. 13.

3) Das in Oppert's *Lists* (Vol. II, No. 316) verzeichnete *Arjunarāja-nāṭakam* ist wahrscheinlich identisch mit dem *Subhadrāharaṇam*. Den letzteren Titel trägt auch ein in der Kāvyamālā (No. 9) veröffentlichtes Drama des Mādhavabhaṭṭa; s. Konow, *Das indische Drama*, S. 123 f. 4) S. ebenda, S. 99; oben, S. 48.

VI.

Maithilīkalyāṇam, herausgegeben von Paṇḍit Manōhar Lāl Śāstrī. Māṇikchand-Digambara-Jaina-Granthamālā, No. 5. Bombay. Vīra-Ni[rvāṇa]-Saṁvat 2442, Vikramābda 1973.

Dies ist ein *nāṭakam* in fünf Akten, dessen Stoff, wie der Titel „Hochzeit der Sītā" besagt, der Rāma-Sage entnommen ist. Der Verfasser ist Hastimalla (s. oben, No. V), welcher damals bereits das *Añjanā-Pavanañjayam*[1]) und andere *rūpakas* geschrieben hatte (p. 2) und den Beinamen Sūktiratnākara führte (p. 96). Im Prolog (p. 2) zitiert er eine Strophe seines älteren Bruders Satyavākya[2]), Verfassers des *Śrīmatīkalyāṇam* und anderer Werke.

Als Curiosum verdient angeführt zu werden, daß im *Maithilīkalyāṇam* dem epischen Helden Rāma ein Vidūshaka namens Gārgyāyaṇa beigesellt wird[3]) und daß im Vorspiele (*pravēśaka*) des dritten Aktes ein Zwerg und ein Buckliger als Diener des Königs Janaka auftreten.

Halle, 15. April 1921.

---

1) S. oben, S. 51 und Anm. 4. 2) S. oben, S. 48. 3) In den beiden Rāma-Dramen des Bhavabhūti fehlt der Vidūshaka. Dagegen hat Lüders (SPAW., 1911, S. 406 f.) festgestellt, daß im *Śāriputra-prakaraṇam* des Aśvaghōsha sogar Buddha's Jünger Śāriputra von einem Vidūshaka begleitet war.

Platos Epigramme.

Von

R. Reitzenstein.

Vorgelegt in der Sitzung vom 22. April 1921.

Die acht ersten Epigramme, welche bei Diogenes Laertios III 29—32 dem Plato zugeschrieben werden, gehen alle auf einen Loghistoricus *Ἀρίστιππος περὶ παλαιᾶς τρυφῆς* zurück[1]). Das hat v. Wilamowitz, Antigonos von Karystos S. 48ff. bewiesen und den frechen Schwindler trefflich charakterisiert. Bald dient ihm zur Verdächtigung eines Philosophen ein anonymes Grabgedicht auf eine Persönlichkeit seiner Vaterstadt, wenn es auch nichts von Liebe enthält (Empedokles), bald die Berufung auf ein Gerede (*φασίν*), das er selbst erfindet (Polemon und Krantor), bald werden Stellen aus den Schriften willkürlich mißdeutet (Xenophon). Mit den Zeitverhältnissen seiner Opfer zeigt er sich bald vertraut, bald sprechen seine Erfindungen aller Chronologie Hohn. Dieser Quelle wird bei Diogenes zunächst ausdrücklich die Behauptung zugeschrieben, Plato habe den Aster und Dion geliebt, dann eingeschoben: *ἔνιοι δὲ καὶ Φαῖδρον φασίν*, dann wieder in indirekter Rede hinzugefügt, das bewiesen die Epigramme auf sie (es folgen die beiden Epigramme auf den vermeintlichen Aster und das auf Dion, letzteres mit der aus ihm selbst erfundenen Angabe, es „solle“ auf dem Grabe stehen)[2]). Hierauf wird in starker Hervorhebung mit demselben „man sagt“ das Verhältnis zu Alexis und Phaidros (letzteres mit dem Verweis: *καθὰ προείρηται*) und das Epigramm auf sie eingeführt, und von demselben „man sagt“ hängt dann der folgende Satz *ἔχειν τε Ἀρχεάνασσαν, εἰς ἣν καὶ αὐτὴν οὕτω ποιῆσαι* ab, an den sich dann wieder eng *ἀλλὰ καὶ εἰς Ἀγάθωνα* schließt. Erst die beiden letzten Gedichte (*Τῷ μήλῳ βάλλω σε* und *Μῆλον*

1) Der Titel erinnert an *Marius de fortuna, Orestes de insania* u. dgl. Über die Zeit kann man schwanken. Bis an die oberste Grenze (III. Jahrh. v. Chr.) geht v. Wilamowitz; die unterste wäre I. Jahrh. v. Chr. Meleager erkennt keins dieser Gedichte als platonisch an.

2) Formell vergleichbar ist die Angabe über Aristoteles (Diogenes V 3. 4) sie beginnt mit der Erzählung und endet mit dem Liede.

ἐγώ, βάλλει με) werden ohne solche Einleitung eingeführt[1]). Für den Zusammenhang mit dem Hauptteil bürgt nicht nur die Art der Überlieferung in der Anthologie des Kephalas, sondern auch die Anlage des ganzen Stückes. Wie zu dem Gedicht auf den schönen Knaben *Ἀστέρας εἰσαθρεῖς, ἀστὴρ ἐμός* das zweite, geistreich das Wortspiel umbildende *Ἀστὴρ πρὶν μὲν ἔλαμπες* unter der Einwirkung des Grabepigramms, bzw. der Totenklage gefügt ist, so ist zu dem freie Liebesgedicht an das Mädchen *Τῷ μήλῳ βάλλω σε* die rhetorische Variation *Μῆλον ἐγώ* gefügt, die den Apfel wie die Weihegabe sich selbst vorstellen und dann seine Botschaft ausrichten läßt (vgl. für die Form etwa *Κόγχος ἐγώ, Ζεφυρῖτι, πάλαι τέρας* oder die fingierte Aufschrift *Ἑρμᾶς τᾷδ' ἕστακα*). Anfang und Schluß entsprechen sich; der Abschnitt ist einheitlich. Erst hiernach beginnt Diogenes einen neuen Satz und eine zweite Aufzählung von Gedichten, die mit der Tendenz des Aristippos nichts mehr zu tun haben: A. P. VII 259 *Εὐβοίης γένος ἐσμέν* (Meleager: Plato), IX 39 (außer den Reihen: *Μουσικίου*), IX 44 (außer den Reihen: *Στατυλλίου Φλάκκου*, der Corrector fügt aus Diogenes hinzu *Πλάτωνος τοῦ μεγάλου*). Die Quelle dieses zweiten, töricht hinzugefügten Verzeichnisses ist also recht jung, da sie Epigramme der Dichter des Philippos-Kranzes auf Plato überträgt.

Etwas ähnliches ist einmal wenigstens auch in dem Aristipp-Abschnitt geschehen, freilich ist die Sachlage dort weniger einfach. Das Gedicht auf Archeanassa wird A. P. VII 217 dem Asklepiades zugewiesen, sicher nach Meleager. Seit wir durch die Papyri über die Anlage seines Kranzes voll unterrichtet sind, erkennen wir, daß schon in ihm die Nachahmung des Antipater von Sidon auf Lais (VII 218) folgte, Meleager das Gedicht also als Grabgedicht faßte. Es ist nicht einfach übernommen, sondern planmäßig abgeändert worden. Asklepiades hatte geschrieben:

Ἀρχεάνασσαν ἔχω, τὰν ἐκ Κολοφῶνος ἑταίραν,
ἇς καὶ ἐπὶ ῥυτίδων ὁ γλυκὺς ἕζετ' Ἔρως·
ἇς νέον ἥβης ἄνθος ἀποδρέψαντες ἐρασταὶ
πρωτοβόλου δι' ὅσας ἤλθετε πυρκαϊᾶς.

Man ändert wohl ohne Not im dritten Verse *ἇς* zu *ἆ*; Antipater, an dessen Nachahmung kein Zweifel sein kann (vgl. 218, 1 *Λαΐδ' ἔχω πολιῆτιν ἁλιζώνοιο Κορίνθου*, 5 *θρεπτόμενοι χάριτάς τε καὶ ὠνητὴν ἀφροδίτην*) tritt mit dem wiederholten *ἥν καὶ — ἧς ἔτι — ἧς ἔπι* deutlich für eine Wiederholung des Relativums ein; *πρω-*

1) Diogenes hält sie für ein einheitliches Gedicht und faßt das zweite als Botschaft des nunmehr geworfenen Apfels, bzw. als Inhalt seiner Betrachtung.

τοβόλου hat die erste Hand des Palatinus[1]) mit Recht aus dem in seiner Vorlage (daher auch bei Planudes) überlieferten πρωτοβόλοι hergestellt; Philodem V 123, den Kaibel trefflich erklärt hat, entnimmt sich aus diesem Gedicht οὐδὲ μελαίνει βότρυς ὁ παρθενίους πρωτοβολῶν χάριτας (den Beweis, daß er das Gedicht vor Augen hat, gibt v. 6 μεγάλης αὐτίκα πυρκαϊῆς). Der Gedanke geht von Sophokles aus, der den Eros auf den weichen Wangen des jungen Mädchens ruhen läßt; bei Archeanassa tat er das noch im Alter in den Runzeln; welch Feuer muß sie im ersten Jugendreiz erweckt haben! Das Bild kehrt bei Asklepiades V 161, 4 wieder (εἰς γὰρ ἑταίραν νυστάζων ἐπέβην ἠδ' ἔθιγον δαΐδος, so Ludwich, τ' ἀίδα P).

Sollte das Gedicht auf Plato gestellt werden, so mußte zunächst der dorische Dialekt dem attischen weichen; zugleich wurde das Gedicht rhetorisch ausgestaltet. Unsere beiden Quellen, Diogenes und Athenaios XIII 589c, gehen natürlich beide in letzter Linie auf Pseudo-Aristipp zurück; die Fassungen gehen in zwei Punkten auseinander: v. 2 schreibt Athenaios πικρὸς ἔπεστιν Ἔρως, Diogenes ἕζετο δριμὺς Ἔρως, v. 4 gibt ersterer πρωτοπόρου, letzterer πρωτοπλόου. Beide weichen von dem Text des Asklepiades darin ab, daß sie v. 3 gestalten ἆ δειλοί, νεότητος ἀπαντήσαντες ἐκείνης. Wohl wäre man auf den ersten Blick geneigt, das gewähltere Beiwort δριμύς zu bevorzugen, allein zwei Erwägungen scheinen mir dagegegen zu sprechen. An dem γλυκύπικρος ἔρως der Sappho hatte Asklepiades nur die erste Eigenschaft hervorgehoben; er zählt ja den Sophokles überbietend einfach auf: „lockend war ihre Liebe noch im Alter, und in der Jugend — wie muß sie da gewesen sein!“[2]) Die Umbildung des Fälschers „noch im Alter konnte ihre Liebe quälen, wie muß sie in der Jugend gewirkt haben“, wählte wohl zunächst den einfachsten Gegensatz zu γλυκύς, eben πικρός. Ferner mußte, wer ein Grabgedicht in boshafter Absicht zum Bekenntnis des Liebhabers und Besitzers der Lebenden umgestaltete, das seine Deutung gefährdende, ja im Grunde unmöglich machende Imperfektum ἕζετο meiden. So farblos ἔπεστιν uns berührt, so hängt doch an ihm die Deutung. Die Fassung des Diogenes ist aus dem Vorbild interpoliert[3]). In v. 3. 4 läßt sich,

1) Die Korrekturen der Hände C und L stammen aus Diogenes und sind wertlos.

2) So haben in dem Alexis-Gedicht noch späte Schreiber das an sich wohl gefälligere πᾶς τις ἐπιστρέφεται eingesetzt.

3) Ebenso der allerdings nicht sichere Text der Epitome des Athenaios (πικρὸς ἐφέζετ' ἔρως).

wenn wir den Wortlaut des Athenaios zum Ausgangspunkt nehmen, ein den Asklepiadestext paraphrasierender Vers leicht gewinnen: *νεότητος ἀπαμήσαντες*[1]) *ἐκείνης πρωτοφόρου*. Vorbild war offenbar Ω 451 *λειμωνόθεν ἀμήσαντες*. Die alexandrinische Dichtersprache, die ja im echten Epigramm und seiner literarischen Umgestaltung reicheren lyrischen Schmuck gestattet als in dem erotischen *παίγνιον* (man denke an Posidipp) ist vereinfacht, das Empfinden sentimentaler geworden (*ἃ δειλοί*).

Das Original stammt aus einer Aufzählung schöner Hetären der Vorzeit[2]), wie etwa das bekannte Epigramm desselben Asklepiades auf Aias aus der Aufzählung der homerischen Helden, die er und Posidipp im *Σωρός* geboten hatte (Epigramm und Skolion S. 95). Auch ihm ist bekanntlich eine ähnliche Umdichtung widerfahren, nur kennen wir diesmal den Autor. Aus den Versen (A. P. VII 145).

Ἅδ' ἐγὼ ἁ τλάμων Ἀρετὰ παρὰ τῷδε κάθημαι
Αἴαντος τύμβῳ κειραμένα πλοκάμους,
θυμὸν ἄχει μεγάλῳ βεβολημένα, εἴπερ Ἀχαιοῖς
ἁ δολόφρων Ἀπάτα κρέσσον ἐμεῦ κέκριται

machte Mnasalkas (Athenaios IV 163a), indem er v. 1. 2 *παρὰ τῇδε κάθημαι Ἡδονῇ αἴσχιστως* und v. 3. 4 *ἅπασιν ἁ κακόφρων Τέρψις* einsetzte, die gegen die Epikureer gerichtete Beschreibung eines aus den Vorträgen des Kleanthes entnommenen philosophischen Bildes (vgl. Cicero *De fin.* II 69 *illius tabulae, quam Cleanthes sane commode verbis depingere solebat. iubebat eos, qui audiebant, secum ipsos cogitare pictam in tabula Voluptatem e. q. s.*). Geffcken irrt, wenn er (Griech. Epigramme S. 125) darin eine Art Parodie sieht; das Gedicht will durchaus eigenes Leben haben. Wieder hat Meleager in seinen Kranz die Umbildung nicht aufgenommen, wieder führt er nach Asklepiades dessen ersten Paraphrasten Antipater von Sidon an; selbst die

1) Die Änderung scheint mir notwendig; *ἀπαντᾶν τινος* ist sprachlich unbelegt (auch bei Sophokles Phil. 719 wird jetzt wohl richtig *παιδὶ συναντήσας* für *παιδὸς ὑπαντήσας* geschrieben); ein absoluter Genetiv (*νεότητος πρωτοφόρου οὔσης*) würde, selbst wenn man *ἐκείνῃ* schreiben wollte, hart und unschön sein. Als *ἀπαμήσαντες* zu *ἀπαντήσαντες* verdorben war, setzte dann ein gelehrter Schreiber *πρωτοπλόου* ein, aber er verdarb damit die Einfachheit der Sprache und verlor jeden Anschluß an das Original. Athenaios wahrt die Überlieferung also wieder besser.

2) So erklärt sich der etwas gezwungene Einfall, daß das Grabmal die Not der ersten Liebhaber erwähnt. Den späteren Kataloggedichten im Sinne Skutschs greifen diese Epigrammkataloge, die sich bekanntlich frühzeitig auf Literaturwerke ausdehnen, vor und sind ihrerseits wohl von den Katalogen des späteren Epos und der Elegie abhängig.

von Geffcken ungenügend angegebenen Varianten der sehr reichen Überlieferung bieten ein lehrreiches Gegenbild. Neben der in den Worten verschiedenen Behandlung desselben Stoffes, wie sie etwa bei Asklepiades und Antipater zu beobachten ist, steht also die Übertragung derselben Worte auf einen anderen Stoff, und wir dürfen vielleicht vermuten, daß sie in philosophischen Zirkeln damals besonders beliebt war. Sie verlangte ja auch mindere dichterische Begabung. Daß uns weniger Zeugnisse für diese Art Spiel erhalten sind, ist begreiflich. Daß man in den Archeanassa-Epigrammen den angeblichen Plato vor Asklepiades rückt, brauche ich wohl auch danach nicht mehr zu befürchten.

Rätselhaft bleibt bisher, wie die Umbildung gerade mit Plato verbunden werden konnte; daß nur irgendwelche Kunde über die Zeit der Hetäre dazu geführt habe, ist wenig wahrscheinlich. Weit näher hätte eine Verbindung mit Sokrates gelegen; wie er bei Xenophon die Theodote lehrt, so lehrt ihn nach Herodikos (Athenaios V 219 c) die Hetäre Aspasia in recht banalen Versen die Kunst, Knaben zu fangen, und wenn Theodote zu ihm kommen will, so konnte als Gegenbild wohl erfunden werden, daß eine Archeanassa wirklich sich ihm hingegeben hat. Eine gewisse Stütze wird diese Vermutung finden, wenn sich nachweisen läßt, daß die in dem Loghistoricus angeführten acht Gedichte deutlich in zwei Reihen zerfallen, die man scheiden muß, ehe man an die Echtheitsfrage überhaupt herantritt. Denn nur die eine bezieht sich wirklich auf Plato, die andere dagegen ursprünglich auf Sokrates, und gerade in ihr steht das Archeanassa-Epigramm.

Den Beweis für die wohl befremdende Behauptung bietet zunächst Seneca *De vit. beata* 27, 5, der seinen Sokrates sagen läßt: *obicite Platoni, quod petierit pecuniam, Aristoteli, quod acceperit, Democrito quod neglexerit, Epicuro quod consumpserit; mihi ipsi Alcibiadem et Phaedrum obiectate.* Die nicht von dem Loghistoricus beeinflußte Quelle der gegen Seneca gerichteten Pamphlete hatte Phaidros und Alkibiades [1]) als ἐρώμενοι des Sokrates und als durch ihn verdorben angeführt. Das weist auf alte Zeit, wo man noch von dem späteren Leben des Phaidros wußte, und der Verdacht ist begreiflich. Dann aber bezog sich das Epigramm, das Alexis und Phaidros nennt, ursprünglich auf Sokrates, nicht auf Plato, der schon chronologisch ausgeschlossen scheint [2]). Hierzu tritt so-

1) Der Loghistoricus hatte nur den Alkibiades genannt (Diogenes Laert. II 5, 23). Der Grund wird sich später zeigen.

2) Der Phaidros des Alexis hilft uns zu keiner Erklärung. Auf Plato be-

fort das Gedichtchen auf Agathon. Wohl möchten wir es alle seiner bestrickenden Schönheit halber gern dem Plato zusprechen. Aber nur aus der Person des Sokrates könnte der es gedichtet haben, und hiergegen entsteht sofort ein Bedenken. Das ihm zugrunde liegende Bild kehrt in der jüngeren Poesie mehrfach wieder (Meleager A. P. V 170, 3 *εἴθ' ὑπ' ἐμοῖς νῦν χείλεσι χείλεα θεῖσα ἀπνευστὶ ψυχὰν τὰν ἐν ἐμοὶ προπίοι*, Properz I 13, 17 *et cupere optatis animam deponere labris* — *verbis* Hss. — *et quae deinde meus celat amice pudor*, A. P. V 13, 3, Bion Epit. Ad. 47). Ein altalexandrinisches Vorbild erschließen wir mit Sicherheit, doch könnte dies nach dem bösen Witz des Aristophanes (Wolken 712) sehr wohl an eine ältere attische Dichtung anschließen; in dem Agathon-Epigramm ist der Gedanke schon umgebogen[1]). Aber die Vorstellung gehört der Schilderung der äußersten *ἐρωτομανία*, nicht der Seelenfreundschaft an. Sollte gerade der Verfasser des Symposion seinen Sokrates so sprechen lassen? Den Beweis schließt das Liedchen, in dem Xanthippe genannt wird, das wieder notwendig sein schöneres Gegenbild (*Τῷ μήλῳ βάλλω σε*) nach sich zieht. Es scheint mir bei dem Zusammentreffen dieser drei Namen untunlich, in jedem Einzelfall zu der Annahme einer Homonymie die Zuflucht zu nehmen. Von Sokrates oder, wenn das gleich zurückgewiesen wird, aus der Person des Sokrates sind diese Epigramme gedichtet, und das Archeanassa-Gedicht ordnet sich ihnen gut ein.

Auf Plato entfällt das Dio-Epigramm, das in der tiefen Erschütterung nach der Katastrophe, wie mich nach v. Wilamowitz besonders M. Pohlenz überzeugt hat, für ihn besser als für irgend jemand begreiflich ist. Aus dem Charakter der literarisch erhaltenen athenischen Epigramme der Zeit fällt es nicht heraus, wiewohl der wohl aus einer Tragödie entnommene Anfang und der Schluß ganz individuell empfunden sind; die Überschwänglichkeit des letzten Verses entspricht der Seelenstimmung, und begreiflich ist, daß sich der Schmerzensausbruch in der geschichtlichen Lite-

---

zogen wäre das Gedicht kaum weniger unbegreiflich als eine Klage Platos, daß der schöne Alkibiades ihm untreu geworden sei.

1) Die Lesung des Diogenes *εἶχον* ist an sich begreiflich, ja zunächst als einfachster Ausdruck des ursprünglichen Gedankens ansprechend, aber sie schädigt den Anschluß des Pentameters. Die besser bezeugte Lesung *ἔσχον* läßt den Liebenden über die *πάντολμος ψυχή*, die er beinahe verloren hätte, zürnen (die byzantinische Schreibung *δυσέρως* kommt nicht in Frage). Das Grundempfinden, das in der Quelle des Meleager und Properz noch zum Ausdruck gekommen sein wird, ist umgebogen, anders, doch ähnlich wie das Empfinden in dem Archeanassa-Epigramm.

ratur oder den Streitschriften der Schulen erhalten konnte. Aber schon bei den beiden Gedichten auf den unbekannten schönen Jüngling würde ich weniger zuversichtlich sprechen. Stimmungsvolle Situationsschilderung, die sich ja leicht ersinnen läßt, genügt mir nicht zum Beweis; die Erhaltung ist schwerer zu erklären, und der Verdacht liegt nahe, daß das zweite nur zugefügt ist, um den anmutigen Gedanken steigernd zu variieren (vgl. die beiden Apfel-Epigramme).

Wie der Verfasser jenes Schwindelbuches verfuhr, ist nun wohl klar. Er fand drei Epigramme dem Plato zugeschrieben, die eine gehässige Deutung zuließen, aber freilich durchaus nicht erforderten. So nahm er eine, vielleicht mit ihnen irgendwie verbundene Reihe aus der Person des Sokrates geschriebener Gedichtchen hinzu, ohne sich um die chronologischen Schwierigkeiten groß zu kümmern, und erreichte nun wundervoll sein Ziel: mit der späteren Frau seines Lehrers und den Hauptpersonen seines den Eros preisenden Dialogs hat der gefeierte Philosoph in unwürdigen Beziehungen gestanden[1]). Man kann die Steigerung noch aus dem pathetischen *ἀλλὰ μὴν καί* des Diogenes herausfühlen.

Freilich das Rätsel, das diese Epigramme dem Philologen aufgeben, ist damit noch nicht gelöst. Auch in der Sokrates-Reihe stehen zwei wundervolle Gedichte. Die Annahme, daß sie ersonnen sind, um den Philosophen herabzusetzen, wird auch in dieser Umbildung Vielen widerstreben. Ich denke, hier bringt das Archeanassa-Epigramm,, auf das ich im Eingang näher eingegangen bin, eine einfache Erklärung. Der Fälscher hat sich gar nicht die Mühe gegeben, selbst zu dichten. Er nahm ein oder das andere ältere Gedicht, wie sie noch immer oder schon wieder bei Gelagen vorgetragen wurden[2]), und übertrug es auf den Meister der Liebeskunst Sokrates[3]). Dazu mochte bei dem einen einfach der Name (Xanthippe) Anlaß bieten, bei anderen werden die Namen des sokratischen Kreises eingesetzt sein (etwa Agathon und Phaidros). Was er sonst etwa noch änderte, läßt sich so wenig mehr sagen, wie wir es für das Archeanassa-Epigramm feststellen könnten,

---

1) Der gealterten Dirne tritt die Jungfrau, dem Dichter der Redner gegenüber; jedes Gedicht bringt eine neue Person in der Aufzählung dieses *omnivolus*.

2) So bei den Stoikern nach dem Zeugnis Posidipps (A. P. V 133). Etwa gleichzeitig dichten die Söldner des Ptolemaios (Berliner Klassikertexte V S. 56ff.).

3) Er wird also einem philosophischen Kreise angehört haben. Liegt in diesen Gedichtchen wirklich noch eine Art Angriff oder wenigstens Herabsetzung, so ist sie doch unendlich viel harmloser, als sie es durch deren Zuweisung an Plato wurde.

wenn das Vorbild nicht erhalten wäre. Der ganze Hergang wäre leicht zu begreifen, wenn damals wirklich noch, wie ich das vor dreißig Jahren für den *Σωρός* des Asklepiades, Posidipp und Hedylos vermutet habe, größere oder kleinere Sammlungen solcher *παίγνια* ohne Verfassernamen umliefen.

Ein kurzes Wort verlangt noch das Verhältnis des Dioskorides zu diesen Epigrammen, da ich es vor fast dreißig Jahren zu Unrecht benutzt habe, um sie erst dem Ausgang des dritten Jahrhunderts zuzuschreiben, während man es neuerdings gerade dazu verwendet, ihr hohes Alter, ja womöglich ihre „Echtheit" zu erweisen (v. Wilamowitz, Plato I 360, 1). Für beides scheint mir der Anhalt jetzt wegzufallen. Die Worte des Dioskorides V 55 *ἀλλὰ τί μηνύω κυσὶν ὀστέα* bezeugen nicht mehr notwendig das Alter des Phaidros-Gedichtes, sondern können auch aus dessen Original stammen; Antipater von Sidon und Philodem benutzen ja nachweislich nicht das platonische Archeanassa-Gedicht, sondern dessen Vorlage. Daß Dioskorides das Wort *ἐκμαίνει,* das er von der rein sinnlichen Empfindung gebraucht, dem Dio-Epigramm Platos entnommen haben müsse, in welchem es in eine ganz andere Sphäre übertragen ist, wird man jetzt nicht mehr behaupten können. Es hat in der von Dioskorides gewählten Verwendung nichts Auffälliges und liegt dem Plato voraus. Schwerer wöge es, wenn wir wirklich in einem nicht in dem Loghistoricus überlieferten „Plato-Epigramm" A. P. IX 506 *'Εννέα τὰς Μούσας φασίν τινες· ὡς ὀλιγώρως· Ἠνίδε καὶ Σαπφὼ Λεσβόθεν ἡ δεκάτη* (nachgeahmt von Antipater von Sidon IX 66 und einem Anonymus IX 571) eine Vorlage für Dioskorides VII 407 sehen müßten, wie v. Wilamowitz (Sappho u. Simonides 41, 1) behauptet. Gewiß ist das Gedichtchen eine Art Apophthegma, und auch Apophthegmata können echt sein. Nur fehlt ein Beweis, daß Apophthegmata derart schon zu Platos Zeit sich in Epigrammform kleiden, und das Wort bietet gar nichts Individuelles. In das Wörtchen *τινές* braucht man, wie mir ein Mitglied unseres Seminars, H. Drexler bemerkte, nicht zu viel hineinzudeuten; es bezeichnet lediglich geringschätzig die *πολλοί,* ohne daß wir dabei daran zu denken brauchen, daß über die Zahl der Musen in älterer Zeit größere Unsicherheit bestand. Bietet wenigstens Dioskorides wirklich für das Alter des Epigramms ein Zeugnis? Vergleichen wir! *Ἥδιστον φιλέουσι νέοις προσανάκλιμ' ἐρώτων, Σαπφώ, σὺν Μούσαις ἦ ῥά σε Πιερίη Ἢ Ἑλικὼν εὔκισσος ἴσα πνείουσαν ἐκείναις Κοσμεῖ,* τ ὴ ν *'Ερέσῳ* μ ο ῦ σ α ν ἐ ν ἰ ϝ ο λ ί δ ι, *Ἢ καὶ Ὑμὴν Ὑμέναιος ἔχων εὐφεγγέα πεύκην Σὺν σοὶ νυμφιδίων ἵσταθ' ὑπὲρ θαλάμων, Ἢ Κινύρεω νέον ἔρνος ὀδυρομένη*

'Αφροδίτη Σύνθρηνος μακάρων ἱερὸν ἄλσος ὁρῇς; Πάντῃ, πότνια, χαῖρε θεοῖς ἴσα· σὰς γὰρ ἀοιδὰς 'Αθανάτας ἔχομεν νῦν ἔτι θυγατέρας. Auf einem religiösen Glauben beruhende Bilder (vgl. Bücheler, *Carm. lat. epigr.* II 1109, 31 und 1233, 17)[1]) werden in Erinnerung an bestimmte Lieder der Sappho gezeichnet und dieser Glaube selbst in der Pointe rhetorisch gerechtfertigt. Die Reigentänze der Musen auf dem Helikon hat Sappho geschildert (fr. 147), scheint aber auch, wenn wir Dioskorides mit fr. 68 vergleichen, Pierien als Heimat der Musen anerkannt zu haben; den Hymenaios hat sie (vom Helikon) herbeigerufen und hat Aphrodite in dem Hain auf der Insel der Seligen (*Μακαρία*) um Adonis klagen lassen (fr. 62). In diesem Zusammenhang heißen die Worte *τὴν 'Ερέσῳ μοῦσαν ἐν Αἰολίδι* wohl nur: in ihrer Heimat lebt sie selbst als Muse weiter; in ihr erschien ja die Muse in der Lesbierstadt (in jenen anderen Liedern erschien Sappho in die fernen Gegenden entrückt). Dieser Zug muß ebenfalls auf irgend ein Wort in den Gedichten selbst Bezug nehmen; für das „Plato-Epigramm" könnte er Quelle gewesen sein, aus ihm stammen kann er nicht. Auf ein bestimmtes Gedicht der Sappho geht ja auch A. P. IX 189 *Ἔλθετε πρὸς τέμενος ταυρώπιδος ἀγλαὸν Ἥρης, Λεσβίδες, ἁβρὰ ποδῶν βήμαθ' ἑλισσόμεναι· Ἔνθα καλὸν στήσασθε θεῇ χορόν· ὔμμι δ' ἀπάρξει Σαπφὼ χρυσείην χερσὶν ἔχουσα λύρην. Ὄλβιαι ὀρχηθμοῦ πολυγήθεος· ἦ γλυκὺν ὕμνον Εἰσαΐειν αὐτῆς δόξετε Καλλιόπης.* Der Verlockung, dies Gedicht mit fr. 82 *Αὔτα δὲ σὺ Καλλιόπα* zu verbinden, möchte ich widerstehen; woher der Gedanke des Dioskorides stammt, scheint mir auch ohne das klar.

Die an sich noch harmlosere Fälschung von Sokrates-Epigrammen hat erst durch deren Übertragung auf Plato die ganze Niedrigkeit erhalten, die den Verfasser des Loghistoricus auszeichnet. Aber gerade seine Gemeinheit hat uns Perlen spätattischer und frühhellenistischer Dichtung erhalten, die niemand gern missen möchte. Nur auf die Namen Agathon oder Phaidros kommt mir wenig an, und auf den Namen Plato — nicht allzuviel. Freilich hat solch ein Erklärungsversuch bei der eigentümlichen Lage der Dinge nur den Wert einer Hypothese; sie ist aufzugeben, wenn sich eine andere findet, welche die Widersprüche leichter erklärt. Aber auf eine Erklärung, die alle acht Gedichte berücksichtigt, kommt es an, nicht nur auf die ästhetische Würdigung einzelner.

---

1) Mit ihnen verwandt empfindet Dioskorides die Vorstellung der Lyrik, daß der Dichter bei Lebzeiten auf den Helikon zu den Musen oder in den Kreis des Bakchos entrückt wird.

Athenisches Gesetz über Hestiaia um 445 v. Chr.

Von

F. Hiller v. Gaertringen.

Vorgelegt von R. Reitzenstein in der Sitzung vom 27. Mai 1921.

Der Epigraphiker war lange Zeit durch neue Funde verwöhnt. Aber wer jetzt nach einem Kulturlande wie Griechenland kommt, wird leicht finden, daß dort schon die einheimischen Gelehrten, besonders die eifrigen und mit recht achtbaren Kenntnissen und Fertigkeiten ausgerüsteten Ephoren, selbst ihre Schuldigkeit tun, das Neue finden, in Sicherheit bringen und verwerten. Aber hat der von auswärts kommende Philhellene darum weniger Arbeit? Ist denn aus den längstbekannten Steinen schon alles herausgeschöpft, was darin ist? Manche sind auch durch den Ort ihrer Veröffentlichung so vergraben, daß ein umsichtiger Gelehrter wie E. Preuner kommen muß, um diese edita inedita in der Studierstube wieder auszugraben. Andere mögen in den Scheden hervorragender Forscher seit Jahrzehnten in unnachahmlicher Weise behandelt sein, aber die Fachgenossen können nur aus gelegentlichen Andeutungen erraten, was da ihrer noch an guten Dingen harrt. Noch anderes, was schon längst an einem *ἐπιφανέστατος τόπος* steht, *σκοπεῖν τῷ βουλομένῳ*, bleibt nichtsdestoweniger verwahrlost, weil man allgemein zu glauben scheint, daß da, wo die Meister bescheiden versagt haben, für die Epigonen erst recht nichts mehr zu holen sein könne. Dazu dürfte eine Stele gehören, die Percy Clinton Viscount Strangford auf der athenischen Akropolis fand und seiner Sammlung einverleibte. Dort schrieb sie der Däne Bröndsted ab und benachrichtigte Böckh, der die disiecta membra nicht fortlaufend zu ergänzen wagte, aber was er aus der Fülle seiner Gelehrsamkeit bereit hatte, zur Erklärung anmerkte (CIG II add. p. 893, 73 c). Als später der Stein ins Britische Museum gekommen war, wurde er von Hicks neu verglichen und neu herausgegeben (Coll. of ancient greek inscriptions in the British Museum I 4). Kirchhoff hat ihn im attischen Corpus zweimal behandelt,

zuerst IG I 28/9 nach Böckh, dann im Supplement S. 12 nach Hicks. Aber keiner von allen hat auch nur gewagt, die Zeilenlänge zu bestimmen.

Und doch ist es Pflicht des Epigraphikers, der die schwere Aufgabe überkommen hat, die ältesten attischen Inschriften neu herauszugeben, eine vollständige Ergänzung wenigstens zu versuchen. Das Ergebnis sei hier mitgeteilt. Ich halte mich an den Text von Hicks; die in früheren Zeiten nie versagende wissenschaftliche Hilfsbereitschaft des Britischen Museums in Anspruch zu nehmen, habe ich jetzt aus begreiflichen Gründen gemieden, darum steht mir kein Abklatsch zu Gebote. Um so mehr verdanke ich der Mitarbeit und vielfachen Kontrolle von J. Kirchner und einer verschiedene Unmöglichkeiten beseitigenden Kritik von U. v. Wilamowitz. Beide haben positiv wie negativ einen Anteil, den ich nur bitten kann sich möglichst groß vorzustellen. Die Verantwortung für die Redaktion und für alle Unvollkommenheiten trage ich selbstverständlich allein.

Die Stele ist auf beiden Seiten beschrieben. Seite A bezeichnen wir als Vorderseite, weil die Schrift zum Teil noch gewisse Altertümlichkeiten hat, so das geschwänzte R, das dem semitischen und ältesten griechischen Alphabet freilich fremd scheint, dann aber von den Griechen aufgebracht und von den Westvölkern übernommen ist, um sich da bis auf unsere Zeit zu erhalten. Die Form ist bald rund, bald eckig. Das Sigma ist schon vierstrichig. Schon dies weist auf die Übergangszeit bald nach 446. Die Buchstaben sind stoichedon geordnet. Rand ist nur links von A, rechts von B erhalten; sonst Bruch. Für alles Weitere ist auf Hicks verwiesen.

Beide Seiten enthalten gesetzliche Bestimmungen, meist über Gerichte und Prozesse in Hestiaia. Diese Stadt, an der schmalen Nord(west)küste von Euboia gelegen, etwa in der Mitte zwischen den Vorgebirgen Kenaion im W. und Artemision im O., nahe den Einfahrten in den malischen und euböischen Golf auf der einen, den pagasäischen auf der anderen Seite, war im Jahre 446 mit den anderen Städten Euboias vom attischen Reiche abgefallen und von Perikles zurückerobert. Da die Hestiäer ein attisches Schiff gefangen und seine Besatzung getötet hatten, erfuhren sie eine besonders strenge Behandlung. Während aus Chalkis nur die Reichen, die Rossezüchter, vertrieben wurden, wies man die Hestiäer sämtlich aus und siedelte Athener, also Kleruchen, an. So Plutarch im Leben des Perikles 22, kürzer Thukydides I 114. Mehr bei Ziebarth in den testimonia zum euböischen Corpus, IG XII 9,

p. 149, dazu die ältere Topographie und Geschichte der Insel Euboia von F. Geyer, 1903, 82 ff. und sonst. Ungewöhnlich groß ist die Zahl und Bedeutung der attischen, auf diese Rückgewinnung Euboias bezüglichen Urkunden. Uns beschäftigt hier nur die eine.

A 1—5. Der Anfang ist weggebrochen.

— 11 — ΙΛ — 17 —	
— 5 — τος ℎο ἐλ[αυνόμενος ℎο μὲ τοῖς π]-	30 Buchst.
[λέο]σι δόχσας τὰς [γᾶς ἔχεν· ὃ δ' ἂν τοῖς π]-	30 „
[λέ]οσι δοκε͂ι, ἐπὶ ἴσε[ι καὶ ℎομοίαι, καθ']	30 „
[ℎ]ὸ ἂν δοκε͂ι αὐτοῖς, με[τεχέτο.	

Der Hestiäer, der ausgewiesen werden soll, konnte sich an ein Gericht wenden, von dem im verlorenen Teile noch mehr gesagt war. Er muß sein Grundstück räumen, wenn nicht die Mehrzahl der Richter dafür stimmt, daß er es behalten darf. An dem, was der Mehrzahl recht scheint, soll er, soweit es ihnen recht scheint, mit gleichem Recht Anteil haben. — Hier sind einige wichtige Worte ergänzt; aber soviel ist sicher, daß dem richterlichen Ermessen auch zu Gunsten der Hestiäer gegenüber der attischen Kleruchie ein Spielraum gelassen wird; nicht alle müssen ohne weiteres ihre Scholle verlassen. Athen ist nicht so grausam, wie es nach den Schriftstellern den Anschein hat.

ἐὰν δὲ μέ]-	30 Buchst.
[μ]φσεται ἐπὶ τε͂σι δίκε[σι, προσερχέσθ]-	30 „
[ο] ℎο ἐχς ℎεστιαίας ἐς τ[ὲν βολὲν τὲν ἐν]	30 „
[ℎ]εστιαίαι, ℎόταμπερ τὰ[ς ἄλλας δίκας]	30 „
[Ἑ]στια[ιε͂ς] πρὸς ἀλλέλο[ς διδο͂σιν· ἐὰν δ]-	30 „
[ὲ] μὲ παρ[ὰ] τε͂ς βολε͂ς εὑρ[ίσκεται τὰς χό]-	30 „
[ρ]ας, ε͂ τ[ὸν ἐλ]αύνοντα μὲ [πείθει ε͂ βοσὶν]	30 „
ε͂ ℎίπ[ποις] ε͂ ὄνοις ε͂ οἰσ[ί, ἀπελαυνέσθο]·	30 „
[γ]ρα[φέσθο δ]ὲ ℎο βολόμε[νος ℎο ἐχς ℎεστ]-	30 „
[ι]αίας [καὶ] λαμβανέτο τ[ο͂ τιμέματος το]-	30 „
[ύ]το τὸ [τρί]τομέρος. τε[λέτο ἐς τὸ βολευ]-	30 „
[τ]έριον, ℎόταμπερ τὰς δ[ίκας δικάζει ℎ]-	30 „
[ο] δε͂μος, ε͂ ℎο ἄρχον ζε[μιότο. οἱ ἄρχοντε]-	30 „
[ς] ℎοι Ἀθένεσιν γραφέ[σθον αὐτόν, ὅταμ]-	30 „
[π]ερ τὰς ἄλλας δίκας ρ	

Wenn ein Hestiäer die Prozeßentscheidungen mißbilligt, so soll er sich an den Rat von Hestiaia wenden, zur Zeit, wo die Hestiäer ihre anderen Prozesse unter einander erledigen. Wenn er aber

vom Rate nicht die Bestätigung seines Grundbesitzes findet, oder den, der ihn vertreiben will, nicht durch Angebot von Rindern, Pferden, Eseln oder Schafen willfährig machen kann, so soll er vertrieben werden, und jeder Beliebige aus Hestiaia soll die (Popular)klage erheben dürfen, und von der Prozeßsumme den dritten Teil erhalten. Er soll in das Rathaus bezahlen, wenn das Volk die Prozesse richtet, oder der Archon soll strafen. Die Archonten in Athen sollen ihn anklagen, gleichzeitig mit den anderen Prozessen. — Zu *μέμφεσθαι ἐπί τινι* vergl. Lukian *ἑταιρ. λόγοι* I 1 *οὐ γὰρ σὲ Ἀβρότονον ἐπ' αὐτῷ πρότερον ἐμέμψατο*[1]). Mit *[γρά]ψασθαι ἐπὶ ταῖς δίκαις* wird schwerlich etwas anzufangen sein. Der Rat ist Appellationsinstanz über dem Gerichtshof. Man kann ihn anrufen, oder versuchen, sich mit dem Kleruchen gütlich zu einigen, der das Land okkupieren will. Dafür ist eine Naturalabgabe an Vieh vorgesehen. Man weiß ja, daß in homerischer Zeit das Vieh ein Hauptzahlungsmittel war, daß in Arkadien noch nach der Zerstörung von Korinth der Wert eines Rindes (*τιμὰν βοός*) zur Bezeichnung eines festen Beitrages genannt wird (IG V 2, 439). Selbst bei uns hat in den letzten Jahren die Naturalwirtschaft wieder stärkere Bedeutung gewonnen. Von der Bedeutung der Viehzucht auf der „rinderreichen“ Insel handelt Geyer a. a. O. S. 14f. Für die Popularklage ist auf Ziebarth Hermes XXXII 1897, 609 zu verweisen; die Nichtbezeichnung der Gemination des M in *τὸ τρίτομέρος* ist für diese Zeit noch nicht einmal Schreibfehler. Zahlen und im Nichtbefolgungsfalle bestraft werden soll der Angeklagte. Das ist sprachlich hart. Aber die kurzen gehackten Sätze, die unverbunden nebeneinander gestellt werden, entsprechen der alten Rechtsprache: wo *δέ* steht, soll nähere Verbindung hergestellt werden. 17/8 erscheinen die stadtathenischen Behörden im Gegensatze zu denen von Hestiaia. Z. 19 ist die Ellipse verständlich, zu ergänzen *γράφωνται*. Das letzte Wort fraglich, Kirchner schlägt *ὀ[στάς]* vor. Ich hatte es als Überschrift nehmen und *ὀ[ἑτρα]*· lesen wollen, also etwa Fahrordnung, zum Folgenden bezüglich. In Xenophons Anabasis bezeichnet das Wort (VI 6, 27) den Inhalt eines Beschlusses der Soldaten. Aber die Mehrzahl der Zehntausend war dorisch oder sonst unionisch, sodaß es bedenklich ist, einen solchen spartanischen Soldatenausdruck ins Attische herüberzunehmen.

I 19—28. Fahrpreise.

19	[ἐάν τις ἐκ Χ]-	30	Buchst.
	[α]λκίδος ἐς Ὀροπὸν πλ[έει, ὀβολόν, ἐὰν δ]-	30	„
	έ τις ἐχς Ὀροπõ ἐ[ς] hεσ]τίαιαν, τõ μὲν κα]-	30	„
	[τ'] Ὀροπὸν πόρο με[δ]ὲν πρ[αττέσθο. υ ἐὰν δ]-	30	„
	έ τις ἐκ Χαλ[κ]ίδος ἐς hε[στίαιαν, πραττ]-	30	„
	[έ]σθο τέτταρας ὀβολός. [υ ἐὰν δὲ πλέοσι]-	30	„

1) Der noch von Kreussler in Passows Handwörterbuch s. v. *μέμφομαι* angeführte Beleg für *μέμφομαι ἐπί τινι* aus Xenophons Anabasis II 6, 30 ist in den neueren Ausgaben anscheinend verschwunden.

[ν] μὲν hοὶ πομπεύοντε[ς, αὐτὸς δὲ μὲ πομ]- 30 „
[π]εύεται, τελέτο τὸ h[έμισυ. ἐὰν δέ τις μ]- 30 „
[ὲ] θέλει ἄγεν τὸν π[λέοντα κατὰ τὰ γεγ]- 29 „
[ρα]μμένα, — —

Wenn jemand von Chalkis nach Oropos segelt, soll ihm ein Obol, wenn aber von Oropos nach Hestiaia, für die Ueberfahrt von Oropos nichts abverlangt werden, wenn aber einer von Chalkis nach Hestiaia fährt, sollen ihm vier Obolen abgenommen werden. Wenn die Fährleute (eigentlich: die Geleitsmänner) fahren wollen, der Fahrgast aber die Fahrt nicht antritt, soll er den halben Fahrpreis zahlen. Wenn aber ein Fährmann den Fahrgast nicht nach dem Tarif befördern will, soll er so und so viel Strafe bezahlen.

Es ist ein Unterschied, ob man nur von Chalkis nach Oropos oder umgekehrt übersetzt, oder von Oropos nach Chalkis und von da mit demselben Schiffe weiter nach Hestiaia fährt. Dann soll es nicht mehr kosten, wenn man von Oropos, als wenn man erst von Chalkis an mitfährt. Ebenso zahlte man im Jahre 1920 beim Lloyd Triestino dasselbe, ob man von Bari oder erst von Brindisi nach dem Piräus fuhr. Die Strecke Bari-Brindisi war für den, der weiterfuhr, frei, wie die Strecke Oropos-Chalkis. *Πομπεύειν* ist ein vornehmer Ausdruck, der an die *πομπή* der Phaiaken erinnern mag (Od. η 191. 193 im Munde des Königs). Nicht nur im Verhältnis zu den horrenden Kabinenpreisen der Gegenwart, sondern auch für die wohlfeile Zeit, in der Böckh seine Staatshaushaltung der Athener (vergl. I 150 der 3. Aufl.) schrieb, war „das Fährgeld zur See außerordentlich billig, besonders für weite Reisen: von Aegina nach dem Piräus, also auf mehr als vier geogr. Meilen, zahlte man in Platons Zeiten zwei Obolen; von Aegypten oder dem Pontus ebendahin gab in demselben Zeitalter ein Mann mit Familie und Gepäck höchstens zwei Drachmen, ein Beweis, daß der Handel sehr einträglich war, sodaß man den Reisenden nicht viel abzunehmen nötig fand“.

B Rückseite. 1—8.

— 17 — ελι(?) [h]ο hεγ[εμὸν . .] 31 Buchst.
[— 5 — Ἀθέναζε] ἐς τὸ δικαστέριον [ἐγ δι]- 31 „
[καστερίο τ]ε̃ ἐχς Ἑστιαίας ἐσάγει τὰ[ς δ]- 31 „
[ίκας, καὶ ἐ]ν τõι αὐτõι μενὶ hοι ναυτοδ[ί]- 31 „
[και μὲν τ]ὸ δικαστέριον παρεχόντον πλ- 31 „
[έρες, ἒ εὐ]θυνέσθο(ν), hαὶ δὲ πράχσες ὄντον 31 „
[καθhάπε]ρ Ἀθένεσι hαι παρὰ τõν δικαστ- 31 „
[ερίον.

— — im Monat N., wenn der Gerichtsherr die Prozesse vom Gericht in Hestiaia auf das Gericht in Athen überträgt; und im selben Monat sollen die Schifferrichter den Gerichtshof vollständig halten, oder sie sollen bestraft werden; die Eintreibungen aber sollen stattfinden wie in Athen von den Gerichtshöfen. H. Lipsius (Das att. Recht und Rechtsverfahren I 86. 87, besonders Anm. 130)

nimmt hierauf bezug, indem er die Tätigkeit der Nautodiken erörtert. Sie hatten die Jurisdiktion in Prozessen gegen Kaufleute, die das athenische Emporion besuchten, und man könnte versucht sein, die von Lipsius Anm. 126 herangezogene Stelle des Lysias π. δημοσ. χρημ. 5 p. 593 πέρυσι μὲν οὖν διεγράψαντό μου τὰς δίκας, ἔμποροι φάσκοντες εἶναι· νυνὶ δὲ λαχόντος ἐν τῷ Γαμηλιῶνι μηνὶ οἱ ναυτοδίκαι οὐκ ἐξεδίκασαν mit der Bestimmung des Gesetzes ἐν τῷ αὐτῷ μηνί in Beziehung zu setzen. Über die Gerichtsvorstandschaft, ἡγεμονία τοῦ δικαστηρίου, die den Beamten oblag, vergl. Lipsius ebenda S. 32 und 53. 6. In εὐθυνέσθο(ν) ist der Nasal, wie so oft in älteren Inschriften, vor Konsonant nicht geschrieben. Meisterhans-Schwyzer Gramm. att. Inschr.[3] 84 § 32, 2, Anm. 716. Dazu im Epigramm IG I 442 προγόνōσθένος = προγόνων σθένος.

8—10.

βια]ίον καὶ ἀδικεμάτον τὰς δίκ[α]-	31 Buchst.
[ς ἐᾶν, (ἐὰν) hε πρ]οθεσμία ἐχσέκει· ἐὰν δέ τι[ς ἀ]-	31 „
[γει, δέσθο] hο hαλός.	

Die Prozesse wegen Gewalttätigkeiten und Kränkungen soll man ruhen lassen, wenn die Frist verstreicht; wenn aber einer auf frischer Tat abführt, soll der Abgefaßte gebunden werden. Δέσθο von Kirchner vorgeschlagen. Auf die Formel ᾧ μήπω ἡ προθεσμία ἐξήκῃ hat schon Böckh hingewiesen. Ich nehme an, daß *EAN* nur einmal, statt, wie nötig, zweimal geschrieben war; eine häufige Klasse von Versehen. Versuche, anders zu interpungieren, sind möglich, ergeben aber keinen befriedigenden Sinn.

10—13.

hεστιαιᾶς hέος πρὸ-	31 Buchst.
[ς τριάκον]τα ἄνδρας ἐκ τōν οἰκόντον ἐ[ν]	31 „
[hεστιαία]ι δōναι τὰς εὐθύνας ἐν hεστ[ι]-	31 „
[αιαπόλει?] τε̃ι ἐν hε[στ]ιαίαι.	

Die Hestiäer sollen vor (einem Gerichtshof von) bis zu 30 Männern aus denen, die in Hestiaia wohnen, ihre Rechenschaft ablegen in Hestiaiopolis im Lande Hestiaia. Eine seltsam umständliche und verzwickte Ausdrucksweise! Die Verbindung ἕως πρὸς kennen wir im zeitlichen Sinne von „bis zu“ aus dem Epigramm der Anthologie V 21 ἠγρύπνησε Λεοντὶς ἕως πρὸς καλὸν ἑῷον ἀστέρα. Bei dem hier offenbar zu fordernden Sinne, den wir soeben bezeichnet haben, würden wir eine umgekehrte Folge der Praepositionen natürlicher finden. Ein Stadtname wird durch den Zusatz der Landschaft ἐν τε̃ι hεστιαίαι erfordert. Ihren Namen ergänze ich mit Kirchner nach der Analogie von Ὀλβία, ἐν Ὀλβιηπόλει, Ὀλβιοπολίτης im Isopolitievertrag zwischen Milet und Olbia bald nach 334 v. Chr. (Rehm Milet III 1, 136 = Dittenb. Syll.[3], 286, wo im Kommentar auf Μεγαλαπόλις — Μεγαλοπολίτας, Λινδία πόλις (neben Λινδία χώρα) — Λινδοπολίτας hingewiesen ist; ähnlich Stadt und Insel Κάρπαθος (ob auch Καρπαθιαπόλις?) und Καρπαθιοπολίτας. Ob man den Stadtnamen in einem Worte oder getrennt schreiben soll, kann

fraglich sein; die Schreibung ἐν Ὀλβιηπόλει ist jedenfalls für Annahme eines Kompositums, und auch hier werden wir, durch den Zwang des Stoichedon, auf ein solches: ἐν Ἑστ[ιαιαπόλει] geführt. Die Stadt hieß also nach der Landschaft, diese nach dem Stamm. Die Demen der Stadt lernen wir aus dem Folgenden kennen, wenn es damals noch Demen waren.

13—22.

διδόντο[ν ἄ]-	31 Buchst.
[νδρας κατ]ὰ δέμος ἐν [h]εστιαίαι τρ[ιάκο]-	31 „
[ντα, δõναι] δὲ τὸς αὐτὸς καὶ ἐν Δίο[ι, δõνα]-	31 „
[ι δὲ καὶ ἐν] Ἐλλοπίο[ι h]έτερον δι[καστέρ]-	31 „
[ιον. ἐπεὶ Ἐλ]λόπιοι [hοι] ἐν Ἐλλοπίαι αἰ[τ]-	31 „
[õσιν hόπος] hο ἄρχον hο Ἀθένεσι δ[õι αὐτ]-	31 „
[οῖς ἐν hεστι]αίαι, κυαμευσάντον [δεκα]-	30 „
[στὰς ἐν hεστι]αίαι, καθότι ἂν τõι δ[έμο]-	30 „
[ι ἄχσιον δοκε͂ι, ἐ]κ τõν οἰκόντον ἐ[ν hεσ]-	30 „
[τιαίαι. v	

Sie sollen auf jeden Demos in Hestiaia 30 Männer geben; sie sollen dieselben (d. h. dieselbe Zahl) auch in Dion geben, sie sollen auch in Ellopion ein anderes Gericht geben. Da die Ellopier in der Ellopia darum bitten, daß ihnen der Archon in Athen (ein Gericht) in Hestiaia gebe, so soll man Richter in Hestiaia wählen, wie es dem Volke psasend erscheine, aus denen, die in Hestiaia wohnen.

Diese sollen die Verträge über kleinere Werte beurteilen; die über zehn Minen aber die Richter in Athen, beginnend vom Monat . . . . .

* * *

Überblickt man das Ganze unter der Beachtung des Umstandes, daß Vorder- und Rückseite am Anfang und am Ende unvollständig sind, und daß auch die Schrift mehrfachen Wechsel aufzeigt, so ergibt sich, daß diese Stele nicht ein auf einmal erlassenes einheitliches Gesetz enthält, sondern eine Reihe von Bestimmungen, alle freilich auf das Verhältnis Athens zu Hestiaia bezüglich, erlassen unter dem Eindrucke der praktischen Folgen, die die Ausführung der beschlossenen Kleruchensendung ergab. Daß sie eine wesentliche Milderung des ersten Beschlusses sind, ist schon hervorgehoben; an eine berühmte Analogie, die beiden Beschlüsse über das abgefallene und wiedereroberte Mytilene bei Thukydides, erinnert mich Wilamowitz. Die Folgen für das attische Rechtswesen müßte noch einmal ein Kenner von höherer Warte aus prüfen; hier ist nur angedeutet, was sich aus der Erklärung der Inschrift selbst ungezwungen zu ergeben schien.

Der Eunuchus des Terenz.

Von

Günther Jachmann.

Vorgelegt von R. Reitzenstein in der Sitzung vom 28. Oktober 1921.

Das Kontaminationsproblem ist in der Terenz-Forschung älter als bei Plautus, deswegen weil es bei Terenz bestimmte Zeugnisse darüber für einzelne Komödien gibt, Aussagen des Dichters selbst in den Prologen, zu denen ergänzend hinzutreten Bemerkungen im Donat-Kommentar über die griechischen Originale und das Verhältnis der lateinischen Bearbeitung zu ihnen an einzelnen Punkten. Für Plautus ist man abgesehen von dem ganz allgemeinen Zeugnis des Terenz im Andria-Prolog (v. 18) lediglich auf das angewiesen, was die Stücke selbst lehren, von denen für kein einzelnes auch nur die Tatsache der Kontamination von außen her bezeugt ist. Man sollte also meinen, die seit rund einem Jahrhundert aufgewendete Mühe hätte es dahin bringen müssen, daß man bei Terenz in den Kompositionsfragen ungleich viel klarer sähe als bei Plautus. Wer die Probleme und ihre Behandlung kennt, weiß daß das Gegenteil der Fall ist. Der Grund davon ist der, daß 'für die Analyse die Arbeit des Terenz keine Handhaben bietet, die fest zuzugreifen gestatten'. Die angeführten Worte stehen bei Leo in diesen Nachr. 1903, 688, in einem Aufsatz der die damals gerade zutage getretenen Papyrus-Fragmente von Menanders *Κόλαξ* einer scharfsinnigen und ergebnisreichen Behandlung unterzog und es zugleich unternahm, den so gewonnenen Zuwachs unserer Kenntnis von der einen der beiden dem Eunuchus zugrunde liegenden griechischen Komödien für die Analyse des terenzischen Stückes fruchtbar zu machen. Und in der Tat, auf diese Weise von außen her einen objektiven Maßstab für die Entscheidung so mancher ganz verschieden beantworteter Fragen zu gewinnen, mußte sehr erwünscht sein. Nicht einmal über die Hauptsachen war Einigkeit erzielt worden. Was bedeutet die Herübernahme der beiden Personen des *miles* und des Parasiten aus dem *Κόλαξ* in den Eunuchus?

Ließ Terenz sie nur an die Stelle gleichartiger Figuren in Menanders *Εὐνοῦχος* treten, oder gab es in diesem Stück nichts Gleichartiges? Oder etwa wohl einen Soldaten, aber keinen Parasiten? Alles dies ist vertreten worden. Oder: eine Szene von so hoher und seltener Eigenart wie die der Belagerung eines Hauses (IV 7) — gehört sie in den *Εὐνοῦχος* oder in den *Κόλαξ*, oder enthielten beide Stücke eine solche? Jede dieser Anschauungen hatte ihre Anhänger, immerhin sprachen sie die meisten dem *Κόλαξ* zu, Leo aber (p. 690) weist sie in den *Εὐνοῦχος*. Es braucht ferner kaum gesagt zu werden, was die Annahme einer Belagerungsszene sowohl im *Εὐνοῦχος* wie im *Κόλαξ*, womöglich noch verbunden mit gleichzeitigem Vorhandensein der Figuren des miles und des Parasiten, für die Ähnlichkeit beider Stücke bedeutet. Dem gegenüber gelangt Leo zu dem Resultat (p. 689): 'die Handlung des *Κόλαξ* hat mit der des Eunuchus keine Verwandtschaft'.

Ich würde es für unnütz halten in dieser Frage das Wort zu ergreifen, wenn ich nicht glaubte in der Arbeit des Terenz doch, wenigstens einige, Handhaben gefunden zu haben, die es der Analyse ermöglichen fest zuzugreifen. Dies ist auch der einzige Weg überhaupt weiterzukommen. Ein Drama, das sich dem Blick als eine so gut wie vollkommene Kompositionsleistung darstellt, nach einigen allgemeinen Zeugnissen auf zwei Vorbilder zu zerlegen, das muß naturgemäß als ein Unternehmen erscheinen, das über Allgemeinheiten oder über Mutmaßungen nicht hinauskommen läßt. Ins Einzelne Gehendes und Sicheres kann sich nur ergeben, wenn man in dem Gewebe der Komposition lockere Stellen entdeckt, die dann wirklich einen Durchblick ermöglichen und einen Einblick in die innere Fügung gestatten. Nur soweit wie es möglich ist von solchen Stellen ausgehend in die Tiefe zu dringen, ohne ins Bodenlose zu geraten, will ich die Untersuchung führen.

Vorab ist es aber doch nötig einiges Allgemeine vorauszuschicken. Wenn Terenz sagt (prol. 30): *Colax Menandri est, in ea est parasitus colax Et miles gloriosus: eas se non negat Personas transtulisse in Eunuchum suam Ex Graeca*, so ergibt sich daraus zunächst ganz im allgemeinen die Präsumption, daß keine dieser beiden Figuren in gleicher Art im *Εὐνοῦχος* vorhanden war. Wohl wird es hier etwas ihnen Entsprechendes gegeben haben: einen Rivalen[1]) des Chairestratos bei Chrysis — so hießen ja

1) Um zu begreifen — ich sehe daß das manchem schwer fällt — daß dieser Rivale nicht ein miles gewesen sein muß, braucht man nur an den Diabolus der Asinaria zu denken.

Phaedria und Thais bei Menander — und eine Person in seinem Dienst, die zum Beispiel und namentlich das der Pamphila entsprechende junge Mädchen zu Chrysis bringt (II 1) — dies ist so ziemlich das Einzige, worin der Parasit mit der eigentlichen Eunuchus-Handlung wirklich verflochten ist. Wäre jedoch dies Entsprechende Gleichartiges gewesen, so würden wir wahrscheinlich im Prolog davon hören, denn es konnte nichts geben, was Terenz für den dort v. 35 ff. ausgeführten Gedanken besser hätte verwenden können, und jedenfalls ist dieser miles und dieser Parasit der des *Κόλαξ*, wozu ja auch mehrere Fragmente dieses Stücks stimmen (fr. 296 = Ter. 238; fr. 297 = Ter. 498).

Die Herübernahme dieser beiden Personen aber bedeutet viel, nicht bloß Bereicherung des Stücks in dem Sinne, daß zwei lebensvoll gezeichnete, vollkräftige Figuren an die Stelle schwächerer getreten wären, sondern auch Veränderung und wahrscheinlich Bereicherung der Handlung. Personen sind eben Träger von Handlung, sie wirken sich aus in Handlung, sie haben um sich Handlungsmomente, die von ihnen nicht reinlich zu lösen sind. Das hat Terenz auch weder gekonnt noch gewollt. Leo p. 690 sagt zwar 'von *personae* ist die Rede, nicht von geänderter Handlung' und beruft sich auf die Argumentation des Dichters in seiner Verteidigung im Prolog. Aber diese Verteidigung ist voller Sophistik und Spiegelfechterei [1]). Man erkennt das advokatenmäßige Vorgehen des Terenz schon gleich an der Art, wie er den Vorwurf des Luscius wiedergibt (25): *Colacem esse Naevi et Plauti, veterem fabulam; Parasiti personam inde ablatam et militis.* So hatte Luscius sicher nicht gesagt, sondern etwa: 'das ist ja ein altes Stück, der Kolax des Naevius und Plautus, wie man an den Personen des miles und Parasiten sieht'. Daß wirklich nur sie und nichts von der Handlung des Kolax übernommen sei, wollte er damit gewiß nicht sagen und konnte es nach den wenigen Szenen, die er gesehen hatte (v. 22), auch garnicht. Dagegen engt Terenz geflissentlich den Vorwurf des Gegners so ein, als käme es einzig und allein auf die Personen an, und bahnt sich damit den Weg zu der Unterschiebung der typischen Personen für dieselben Personen, auf welchem Kniff schließlich die ganze Verteidigung beruht. Auf eine solche 'Argumentation' werden wir keinen Schluß aufbauen, der einer in der Natur der Sache gelegenen Notwendigkeit widerspricht.

Endlich lehrt die allgemeine Überlegung, daß eine Übertragung

1) Vgl. E. Fraenkel Sokrates 6, 315 ff.

solcher Personen mitsamt gewissen ihnen anhaftenden Handlungsmomenten in den *Εὐνοῦχος*, von dessen Handlung die des *Κόλαξ*, wie wir jetzt wissen, weit mehr verschieden war als man früher etwa annehmen mochte, nicht möglich war ohne selbständige Eindichtungen des römischen Dichters. Lediglich mit Hilfe der Scheere konnte die Ineinanderfügung nicht geleistet werden; zweifellos mußten oft Übergänge und Überleitungen geschaffen werden, oft Fugen und Risse verkleidet werden. Solche dennoch zu entdecken, um da den Hebel anzusetzen, ist unsere Aufgabe.

Soweit ich die Literatur übersehe [1]), hat die Methode, von sichtbaren Spuren der Zusammenfügung auszugehen, nur Lindskog Studien z. antiken Drama, Miscellen (Lund 1897) p. 13 ff. anzuwenden versucht. Eine solche Spur sieht er darin, daß Pamphila nach der Erzählung der Thais (v. 111) *matris nomen et patris dicebat ipsa*, ohne daß doch *matris nomen et patris* im weiteren Verlauf des Stücks für die Erkennung benutzt würden, wie man 'der dramatischen Praxis gemäß' erwarte. Das erledigt sich leicht. Man erwartet mit nichten, daß die Namen von Vater und Mutter des Mädchens weiterhin im Drama benutzt würden, vielmehr setzt dieses die früher erfolgte Verwertung dieser Kenntnis schon voraus: Thais glaubt schon bevor das Stück einsetzt, ein Glied der Familie der Pamphila in Chremes, ihrem Bruder, gefunden zu haben (203 *me eius spero fratrem propemodum iam repperisse, adulescentem adeo nobilem*). Hier wäre zu fragen: wie war ihr das möglich und wo war das erzählt? Auf beides kann die Antwort nicht zweifelhaft sein: eben mittels der Namen von Vater und Mutter, und erzählt war es im Prolog. Natürlich hatte Menanders *Εὐνοῦχος* einen Prolog, und zwar vor dem Anfang (denn nach der ersten Szene ist kein Platz dafür und nach der zweiten käme er zu spät); Terenz ließ diesen eigentlichen Prolog fort wie immer, und hier sehen wir nun einmal, wie sich dies Verfahren im Verlauf des Stückes rächt durch eine Unklarheit, wie sie bei Plautus öfter zu beobachten ist [2]). Mit der Kontamination hat das gar nichts zu tun, es wäre genau so, wenn Terenz gar kein weiteres Stück zum *Εὐνοῦχος* zugezogen hätte.

Weiter nimmt Lindskog daran Anstoß, daß in IV 5 Chremes von dem Gelage bei Thraso, wo er doch von seiner wiedergefun-

1) Ich bemerke daß mir unerreichbar sind J. J. Hartman De Ter. et Don. Lugd. Bat. 1895, Fabias Ausgabe des Eunuchus Paris 1895, Eitrem Observations on the Colax of Men. and the Eun. of Ter. Christiania 1906.

2) Leo Plaut. Forsch.² 196 ff.

denen Schwester erfahren hat, in angeheitertem Zustande, also in einer Stimmung, die nicht zu der ernsthaften Situation passe, zurückkehre. Auch erfahre man nicht, wie die Erkennung vor sich gegangen sei, und von den *signa*, die Chremes nach Thais' Rat (v. 767) dem herannahenden miles zeigen soll, wisse man nicht was sie seien, da man von ihnen im ganzen vorhergehenden Drama nichts gehört habe.

Dies letzte ist unrichtig. Die *signa* sind identisch mit den *monumenta* in der *cistella*, nach der Pythias eben ins Haus geschickt worden war (753), und was das Erste angeht, so trifft es nicht zu, daß die Einigung zwischen Chremes und Thais über die wiedergefundene Schwester schon vor IV 5 erfolgt war. Immerhin ist mit der ἀναγνώρισις überhaupt ein wichtiger Punkt berührt, der richtig betrachtet uns noch zu weittragenden Einsichten führen wird.

Zunächst bleiben wir einmal bei der Figur des Chremes. Wie er überhaupt ins Stück kommt, war, wie wir sahen, bei Menander im Prolog begründet. Bei Terenz (III 3) kommt er, ich will nicht geradezu sagen: unvermittelt, denn Thais hat ihn ja 501 angekündigt, aber man weiß doch nicht recht wo er hingehört und wo er herkommt. Aus 512 (*ubi v e n i, causam ut i b i m a n e r e m repperit [Thais]*) schließen wir, daß er nicht in einem Haus auf der Bühne wohnt (ähnlich 530 *non hercle veniam tertio*: das Kommen ist für ihn keine Kleinigkeit). Ferner 533 *rus eo*: das werden wir im Zusammenhang mit diesen Stellen als 'zurückgehen' auffassen, aber an sich brauchte es das nicht zu bedeuten, denn es kann auch jemand, der hier in einem Nachbarhause wohnt, aufs Land gehen, wenn er nämlich zugleich welches besitzt, wie das ja oft genug vorkommt. Hier herrscht also ein Mangel an Klarheit, wie man ihn weder in der attischen neuen Komödie im allgemeinen noch bei Menander im besonderen gewohnt ist: eine neue Person wird so eingeführt, daß man über ihr Wo und Woher klaren Bescheid erhält, nicht aber sich wie hier mit Mühe das Nötigste noch gerade zusammensuchen kann.

Zu diesem Tatbestand bei Terenz tritt nun als äußeres Moment hinzu die Bemerkung Donats zu v. 507: *haec persona apud Menandrum adulescentis rustici est.* Über ihre Bedeutung hat es viel Kopfzerbrechen gegeben und viel Irrtümer, wie daß *apud Menandrum* Interpolation sei u. dgl. Allerdings kann sie nicht besagen, Chremes sei bei Menander i m G e g e n s a t z o d e r U n t e r s c h i e d z u T e r e n z ein adulescens rusticus: Donat selbst bezeichnet ihn ja oft genug als einen solchen (zu 531. 736. 745. 755). Zweifellos war der Wortlaut des echten Donat ursprünglich anders,

klarer, ausführlicher; was jetzt da steht ist der kümmerliche Rest, den gedankenlose Epitomatoren übrig gelassen. Der Sinn der ursprünglichen Anmerkung aber kann im Zusammenhang mit dem eben Beobachteten nicht zweifelhaft sein: bei Menander war der Jüngling auch in dem Sinne ein rusticus, daß er ausdrücklich mitteilte, daß er auf dem Lande wohne, daher komme u. s. w. Hier hat also Terenz einiges weggelassen, was zur Zeichnung der Figur des Chremes gehörte; wir würden das auch ohne Donats Zeugnis erschließen. Das Ganze könnte unwichtig erscheinen — der Grund und die tiefere Bedeutung wird sich später ergeben.

Vorerst verfolgen wir die Rolle des Chremes weiter. In IV 5 kommt er in Weinlaune vom Gelage bei Thraso zurück. Thais war vor ihm weggegangen und zwar 'eine Ewigkeit' (734). Danach sollte man erwarten, daß sie früher zu Hause ankäme, oder doch daß für das tatsächlich eintretende Gegenteil eine Begründung gegeben würde. Nichts davon. Unsere Verwunderung darüber wird dadurch nicht gemindert, daß sich Chremes selbst darüber wundert (738). Sie steigt aber noch bei der Begrüßung des Chremes durch die nach Hause kommende Thais (743): *O mi Chremes te ipsum expectabam.* Ich fasse den nicht ohne weiteres verständlichen Ausdruck in dem Sinne: 'dich gerade erwartete ich, hoffte ich zu treffen', so muß man wohl ergänzen[1]). Klingen diese Worte als würden sie zu jemand gesprochen, mit dem Thais eben zusammen war und dessen Anwesenheit sie voraussetzen darf? Ich meine nicht. Vielmehr scheinen sie gerichtet an jemand, den sie fast überraschenderweise erblickt, wenn sie auch auf sein Kommen gehofft hatte. Und zwar ist es besonders das *ipsum*, das ihnen diese Färbung verleiht. Damit ist der Schluß vorbereitet, der sich er-

---

1) Es fällt nicht ganz leicht die Worte anders zu verstehen als 'gerade auf dich wartete ich'. Ausschauen tut eben eigentlich der Stehende nach dem Kommenden, nicht umgekehrt. Aber wo hätte Thais auf Chremes gewartet? Etwa eben auf dem Wege vom Hause des miles? Das konnte niemand aus den Worten heraushören, mindestens müßte man dann *expectaveram* fordern, das *ipsum* wäre womöglich noch unpassender. Und wenn jemand gewartet hat, dann eben doch nicht Thais auf Chremes sondern umgekehrt. Man könnte versucht sein an diese Unstimmigkeit allerlei Gedankengebilde anzuknüpfen; auch ich habe das getan, ziehe es nun aber doch vor, das *expectabam* in einem Sinne zu nehmen, in dem es auf die Hörer nicht ganz unverständlich wirken mußte. — Aus der Überlegung heraus daß Übersetzer oft in stärkerem Maße als Herausgeber gehalten sind sich ihren Text anschaulich klar zu machen, sah ich bei einem ernstzunehmenden nach: C. Bardt. Und siehe da: die Stelle lautet bei ihm '*Chr.* Thais, ich warte schon lange hier. *Th.* Chremes, reden muß ich mit dir'. Das *expectabam* ist also weggelassen, wie es denn in der Tat schwer wiederzugeben gewesen wäre.

gibt: dies Zusammentreffen der beiden ist in der Komödie, der diese Stelle angehört, nicht ein solches, dem schon ein Zusammensein eben vorausgegangen war, sondern das erste nach längerer Zeit, um es kurz zu sagen: es ist das Zusammentreffen, das Thais erwartet, nachdem sie Chremes vom Lande hat zu sich bitten lassen. In diese Komödie lenkt Terenz hier wieder ein, nachdem er sie vorher verlassen hatte. Wir haben also hier ein Übergangsstück vor uns, in dem er die Fäden der beiden Handlungen aneinanderknüpft.

Daß das Gelage beim miles in den *Κόλαξ* gehört und daß 'Chremes' (so bezeichne ich hier und im folgenden die betreffende Person des griechischen Originals, wenn uns ein Name für sie nicht zur Verfügung steht) daran gar nicht teilgenommen hatte, ist keine neue Erkenntnis; schon früher ist diese Anschauung oft vertreten worden, weil es sich da eben um ein Stück Handlung handelt, das an der Person des miles haftet. Leo dagegen (p. 689) verweist alles in den *Εὐνοῦχος*, weil das Mahl der Tetradisten, das Bias im *Κόλαξ* ausrichtet, nach frg. 292 K. auf der Bühne stattfinde. Aber aus diesem Fragment geht das nicht hervor. Es sind Worte, die der Koch als *θυτικῆς ἔμπειρος* (Ath. 659[d]) spricht beim Opfer an alle Olympier. Das fand allerdings auf der Bühne statt, auf dem dort stehenden Altar, der offenbar beliebig verwendet wurde, so von Phronesium im Truculentus (476) für ihr vorgespiegeltes Opfer an Lucina. Für das eigentliche Festmahl folgt daraus nichts, auch gehört der Koch nicht dahin sondern in die Küche. Bewiesen wird durch dies Frg. nur, daß das Haus des Bias im *Κόλαξ* auf der Bühne lag, im übrigen hindert nichts anzunehmen, daß das Gelage hinter der Szene vor sich ging[1]), ja es wird sich später zeigen, daß es gar nicht gut anders gewesen sein kann.

An diesem Mahl nahmen also als Gäste teil die Hetäre und Pheidias, der Rivale des Bias; von Pheidias steht das durch den Papyrus fest (v. 11 ff. 48 Sudh.). Auch im *Εὐνοῦχος* mag es ein Mahl gegeben haben. Sicher ist das nicht, man kann etwa folgendes dafür geltend machen: eine Abwesenheit der Thais von ihrem Hause wie im terenzischen Eunuchus muß auch für den menandrischen *Εὐνοῦχος* gefordert werden, sonst könnte Chaerea seinen Streich in ihrem Hause nicht ausführen. Eine solche Entfernung läßt sich für eine selbständige Hetäre wie Thais am besten

1) Überhaupt dürfte es geraten sein, Gelage auf der Bühne für Stücke der *νέα* nicht ohne dringendste Not anzunehmen — trotz Stichus V, Persa V und Mostellaria I, die alle Besonderes haben.

motivieren durch einen Besuch bei einer Freundin (man denke an den Anfang der Cistellaria), durch die Feier etwa der Aphrodisien oder durch die Teilnahme am Gelage bei einem Liebhaber. Die beiden ersten Möglichkeiten fallen für den *Εὐνοῦχος* fort, die dritte bleibt, aber daß es die letzte und einzige wäre, wird man doch nicht behaupten wollen.

An dem *συμπόσιον* beim miles nimmt selbstverständlich der Rivale teil, darauf und auf den sich daraus ergebenden Folgen beruht ja seine Bedeutung für die Handlung. Darauf ist auch vorgedeutet in den Worten des Parasiten 440 ff.:

ubi nominabit Phaedriam, tu Pamphilam
continuo; si quando illa dicet 'Phaedriam
intro mittamus comissatum', Pamphilam
cantatum provocemus.

Daß hier Phaedria genannt war, ist ganz in der Ordnung: er steht ja im Eunuchus im allgemeinen an der Stelle des Pheidias im *Κόλαξ*. Chairestratos-Phaedria entfernt sich aber schon im II. Akt für längere Zeit und war ohne Schwierigkeit bis zu dem Zeitpunkt, wo Terenz das convivium aus dem *Κόλαξ* einfügte, nicht wieder herbeizuschaffen. So mußte denn da Chremes seine Rolle übernehmen, der andererseits 440 noch nicht genannt werden konnte, weil er noch nicht existierte.

Es muß nun versucht werden von der Stelle 743 aus die Anknüpfung nach oben innerhalb des *Εὐνοῦχος* vorzunehmen. Hier liegt die Gefahr nahe, sich in Phantasien zu verlieren, die immer Phantasien bleiben. Mir kommt es nicht darauf an, einen Teil des Dramas, den der römische Dichter hat fallen lassen, bis in Einzelheiten hinein wiederzugewinnen, sondern darauf, auf Grund des richtig gedeuteten Vorhandenen und des mit Sicherheit zu Erschließenden eine Möglichkeit des allgemeinen Zusammenhalts aufzuweisen. Zu dem sicher zu Erschließenden rechne ich, daß im *Κόλαξ* die Heimkehr des Pheidias und der Hetäre vom *συμπόσιον* nicht so vor sich ging wie in unserem Stück: das folgt ohne weiteres daraus, daß dort das Gelage in einem der Bühnenhäuser stattgefunden hatte. Auch der Aufbruch war in anderer Form erfolgt: das ergibt sich aus Thrasos Worten in IV 7[1]) *quae mi ante oculos coram amatorem adduxti tuom* et *cum eo te clam subduxti mihi* (794). Ob man hier *cum eo* ganz streng nimmt oder nicht, keinenfalls stimmt das zu der obigen Darstellung der Ent-

1) Ich muß hier bitten ein sicheres Resultat der folgenden Untersuchung — daß IV 7 als Ganzes aus dem *Κόλαξ* stammt — vorwegnehmen zu dürfen.

fernung des Chremes (737). Es ist durchaus möglich, daß der Abgang der beiden vom Hause des Bias zu dem gegenüberliegenden des — Pheidias natürlich, nicht etwa des *πορνοβοσκός*, zusammen erfolgte, oder doch unmittelbar nacheinander, indem sich etwa Pheidias auf den Wink der Hetäre [1]) bald nach ihr fortstahl. Terenz hat da geändert, und zwar, wie die Analyse ergab, selbständig geändert. Was war der Grund dafür und welches die Art seines Vorgehens?

Er mußte hier wieder in die *Εὐνοῦχος*-Handlung einlenken. Man kann sich die dortige Situation so vorstellen: 'Chremes' hatte auf Chrysis in oder vor ihrem Hause gewartet; von ihrer Abwesenheit zurückkehrend findet sie ihn da vor. Diese Situation suchte Terenz wiederherzustellen, nachdem er durch die Hineinziehung des Chremes in das Gelage die Vorbedingungen dafür zerstört hatte. Er ließ also in entschiedenem Gegensatz zu dem *cum eo* des V. 795 Thais und Chremes sich getrennt entfernen, aber Chremes nach Thais, denn das Umgekehrte wäre mit dem Verlauf des Mahls und den Ereignissen dabei schwer zu vereinigen gewesen. Dafür ließ er Chremes früher ankommen, obgleich er später weggegangen war. Wie das geschehen konnte wird nicht erklärt; allfälligen unbequemen Fragen danach scheint er durch die eigene Verwunderung des Chremes (738) haben zuvorkommen wollen [2]). Nun konnte Thais den Chremes wieder vor ihrem Hause treffen. Die Art ihrer Begrüßung, wie sie der *Εὐνοῦχος* bot, paßte nun freilich nicht mehr recht, weil es ja tatsächlich nicht mehr eine erste Begegnung war, aber hier durfte der Dichter wohl darauf rechnen, daß man das nicht so leicht bemerken würde, und der Erfolg hat ihm Recht gegeben.

Aber im folgenden geriet er gleich in neue Schwierigkeiten. Thais erzählt dem Chremes von der Schwester (745), dieser fragt *ubi ea est?* (747). Ich meine, wenn er die Vorgänge beim Gelage miterlebt hatte, hätte er diese Frage wohl eigentlich nicht nötig gehabt. Es verrät sich also das Gleiche wie bei der Begrüßung. Wenn wir somit in dieser ganzen Partie mehrfach Gelegenheit gehabt haben uns zu verwundern, so ist doch das folgende der

1) Von diesem beliebten Motiv mag Terenz wenigstens etwas verwertet haben: 735.

2) Ich brauche nicht zu sagen daß ich den Monolog des Chremes IV 5, wie überhaupt im wesentlichen die ganze Szene, als selbständige Eindichtung des römischen Dichters ansehe, nicht etwa als auf ihn übertragen von dem Pheidias des *Κόλαξ*, zu dessen Charakter, wie wir ihn aus den Papyrusfragmenten kennen, er auch wenig stimmen würde.

Gipfel der Sonderbarkeit. Chremes, der verständlicherweise eben noch über die Mitteilung von der wiedergefundenen Schwester höchst erstaunt war, glaubt nun der Thais sofort alles aufs Wort über die Schwester und verspricht ihr seine Dankbarkeit. Er fordert keine Beweise, er verlangt nicht einmal die Schwester zu sehen. Ist er etwa als besonders gutgläubig und harmlos gezeichnet? Durchaus nicht, man vergleiche v. 520. 524 ff., um zu sehen, daß er bei aller äußeren *rusticitas* eher argwöhnisch als harmlos ist. Sein Verhalten hier also steht in Widerspruch zu seinem sonstigen Charakter ebenso sehr wie zu allem und jedem Komödiengebrauch. Nach Erkennungszeichen fragt er nicht, Thais schickt Pythias 753 ins Haus sie zu holen, Chremes kümmert sich gar nicht darum und sie sind für die Erkennung und Anerkennung der Schwester anscheinend ganz unnötig. Thais gibt ihm allerdings den Rat, dem miles, wenn er käme um Pamphila mit Gewalt zu holen, die Erkennungszeichen zu zeigen (767), aber das läuft ja, wenn man versucht es zu realisieren, auf baren Unsinn hinaus: Chremes soll dem heranstürmenden miles ein Kinderkleid und vielleicht ein paar Schmuckstücke hinhalten. Was kann er sich davon versprechen? Kann er damit etwa die Identität seiner Schwester beweisen? Er ist ja selbst nicht einmal imstande über die Beweiskraft jener *signa* zu entscheiden, geschweige denn eine solche vor einem Gegner zu behaupten. So ist es denn nicht verwunderlich, daß schließlich davon auch nichts geschieht.

Hier ist also alles in Verwirrung, aber auch der Grund der Verwirrung sonnenklar: es beginnt nun wieder die *Κόλαξ*-Handlung. Sie wird ausdrücklich eingefädelt durch Thais' Worte 751. 752, aber die Absicht, hier wieder in sie einzulenken, hat schon auf die Gestaltung des Vorhergehenden eingewirkt: daher die erstaunliche Leichtgläubigkeit des Chremes, daher überhaupt das Summarische des ganzen Verfahrens. Daher aber auch im folgenden das Operieren mit den *signa*, das zu wahren Unmöglichkeiten führt, wie sie in keiner attischen Komödie standen: hier hat Terenz auf eigene Faust, ohne Vorlage gestaltet, der ganze Schluß der Szene stammt von ihm. Er mußte hier den Faden der *Εὐνοῦχος*-Handlung fallen lassen, um Raum zu gewinnen für die Belagerungsszene aus dem *Κόλαξ*, die er übernehmen wollte. Darum brach er die Darstellung der Vorgänge, die zu einem ordentlichen *ἀναγνωρισμός* führen sollten, auf halbem oder noch nicht einmal halbem Wege ab. Zu Ende führen konnte er hier die Erkennung nicht; warum, werden wir später sehen. Andererseits mußte eine Art Erkennung der Belagerungsszene vorausgehen: da soll ja

Chremes Pamphila als seine Schwester verteidigen wie im *Κόλαξ* Pheidias die Geliebte [1]). Der Unterschied war eben der, daß in Terenz' Eunuchus die Beziehung zwischen dem Jüngling und dem zu schützenden Mädchen erst hergestellt werden mußte, sie kann nur in der neu geknüpften Verwandtschaft bestehen, während sie im *Κόλαξ* in der alten Liebe bestand.

Wenn es noch eines Beweises dafür bedurfte, daß die Belagerung des Hauses aus dem *Κόλαξ* stammt, so dürfte er durch diese Analyse geliefert sein. Leo (p. 690) allerdings leitete sie aus dem *Εὐνοῦχος* her wegen der 'inneren Notwendigkeit der Steigerung, der Vereinigung aller angeknüpften Motive zu einer Culmination der theatralischen Wirkung'. Diese Empfindung ist ganz richtig, nur stammen eben jene Elemente, die auf die Belagerung hinführen und schließlich in ihr gipfeln, auch schon aus dem *Κόλαξ*. Man kann aber auch umgekehrt von der ganz besonderen, geradezu handgreiflichen Deutlichkeit, mit der sich die Provenienz der Belagerungsszene ergeben hat, auf das Frühere zurückschließen und sagen, daß sie als Folge das Gelage als Grund nach sich zieht in den *Κόλαξ*. Und weitergehend können wir mit Bestimmtheit behaupten, daß Terenz nicht etwa eine Belagerungsszene des *Εὐνοῦχος* durch eine solche aus dem *Κόλαξ* ersetzte: hätte es im *Εὐνοῦχος* überhaupt eine Belagerung gegeben, dann hätte Terenz nicht so große Mühe gehabt, diese Szene aus dem *Κόλαξ* einzufügen, er hätte nicht in so gewaltsamer Weise den Faden der *Εὐνοῦχος*-Handlung abzureißen brauchen, um für jene Raum zu gewinnen.

Natürlich konnte Terenz die *Κόλαξ*-Szene nicht einfach übernehmen, denn vieles muß in ihr anders gewesen sein als er es brauchen konnte, gemäß der Andersartigkeit der ganzen Handlung und der verschiedenen Lage der Personen. Das geht vor allem die Hetäre an. Sie war ja im *Κόλαξ* nicht eine freie und selbständige wie Chrysis-Thais im *Εὐνοῦχος*, sondern eine Sklavin in der Gewalt des *πορνοβοσκός*. Ich sehe es aber als selbstverständlich an, daß Pheidias nicht etwa dessen Haus verteidigt, sondern das einzige, das dann noch in Betracht kommt: sein eigenes. Die Papyrus-Reste geben uns für all diese Dinge keinen Anhalt. Zwar fürchtet der *πορνοβοσκός* eine Erstürmung seines Hauses seitens des Jünglings und malt sie sich in der Phantasie in lebendigen Farben aus (v. 106 ff.), aber selbst wenn das — wie es nicht den Anschein hat — zur Ausführung gekommen ist — man denke zum Vergleich etwa an die Szene aus den Synapothneskontes des Di-

1) Ähnlich wie im Truculentus V Strabax die Phronesium gegen Stratophanes.

philos bei Ter. Ad. II 1 —, so hat es nichts mit unserer Szene zu tun. Nach allem hat Terenz das Original, dem er hier folgte, beträchtlich umgestalten müssen: nicht nur alles was auf die Schwester Bezug hat, hat er eingedichtet, sondern auch vieles von den Worten seiner Thais. Solche Kleinigkeiten gelingen ihm manchmal ganz wohl; was ihm aber ganz und gar nicht gelungen ist, das ist die Ausgleichung der Charaktere. Ihne[1]) hatte beobachtet, daß der tapfere Chremes IV 7 wenig Ähnlichkeit zeige mit dem furchtsamen in IV 6, und hatte das damit erklärt, daß sich unter dem Chremes IV 7 in Wahrheit der Jüngling des *Κόλαξ* berge. Seitdem ist viel über die Stichhaltigkeit der Beobachtung gestritten worden, ich meine aber, nachdem in dem Papyrus der feurige Pheidias des *Κόλαξ* ans Licht getreten ist, kann an der Richtigkeit, sowohl was die Tatsache wie was die Erklärung angeht, kein Zweifel mehr bestehen. Nur zeigt sich bei genauerem Zusehen, daß der Charakter des Chremes sogar innerhalb der eigentlichen Belagerungsszene uneinheitlich ist, wenigstens erscheint der Chremes der lieber das Haus verrammeln will als dem Angriff offen stand halten (784, vgl. 763), mehr dem zaghaften ähnlich. Und was sollen wir schließlich von dem sagen, der in einem Augenblick, als der miles noch nicht die geringste Miene macht einzulenken, weggeht, um die Amme herbeizuholen (807)?

Wir wollen diesen Widersprüchen nur fest ins Auge sehen und nicht gleich nach einem nivellierenden Ausgleich suchen — sie werden sich alle mit vollendeter Klarheit lösen. Es zeigte sich, daß Terenz den ganzen zweiten Teil von IV 6 aus Gründen der Komposition eingedichtet hat. Soweit Chremes dabei in Frage kam, führte er den früheren täppischen weiter. Dabei war sicherlich mehreres maßgebend: einmal die Erhöhung der Komik wie sie entsteht, wenn dem hasenfüßigen Jüngling durch das beherzte Mädchen Mut gemacht werden muß, sodann aber auch die Steigerung der Spannung auf den eigenartigen Kampf (vgl. bes. 770), im ersten also ein Gesichtspunkt, der bei Plautus in ähnlichen Fällen der beherrschende zu sein pflegt. Mit der gleichen Farbe malt Terenz aber auch in der ersten Hälfte von IV 7 (784) weiter, wo es doch angezeigt gewesen wäre, den Übergang zu dem tapferen zu bilden. Das ist nicht zu loben, und doch verrät sich in allem eine gewisse *oeconomia*, wie wir gleich sehen werden. Ich habe schon hingewiesen auf das Sonderbare in Chremes' Verhalten am Schluß dieser Szene. Der Gedanke die Amme zu holen, damit sie

1) Quaest. Terent. (Bonn 1843) 20.

die *signa* bezeuge, kommt ihm in einem Moment wo Thraso noch in voller Wut des Angriffs ist und Thais ihm schutzlos ausgesetzt bliebe — wenn nicht Gnatho ihn veranlaßte klein beizugeben. Man sage nicht, der Rat des Parasiten sei veranlaßt durch die Kundgebung des Chremes: erstens spricht dieser seine Absicht nicht als Drohung zu den Angreifern aus, sondern als Mitteilung zu Thais; zweitens zeigt die Begründung die Gnatho seinem Rat gibt (809 *audin tu? hic furti se adligat: sat hoc tibi est*), daß das Eigentumsrecht des Chremes, das dieser durch Zeugen erhärten will, von den Angreifern jetzt so wenig wie früher anerkannt oder auch nur in Erwägung gezogen wird. Ja, man kann sagen, die Aufeinanderfolge dieser beiden Dinge: die Verkündigung der Absicht des Chremes und die Begründung des Rates des Gnatho, ist streng genommen eine sinnlose, und es ist gar nicht zweifelhaft, daß hier Unzusammengehöriges nebeneinandersteht. Und wieder ist der Grund dafür ohne weiteres klar: Terenz lenkt hier aus dem *Κόλαξ*, dem die Belagerung angehört, in die *Εὐνοῦχος*-Handlung zurück; er hat das so gestaltet, um den Übergang zur *ἀναγνώρισις*, die ja noch zu Ende geführt werden mußte, zu gewinnen und damit in die Schlußhandlung des *Εὐνοῦχος* einzumünden

Im *Κόλαξ* gab es keinen *ἀναγνωρισμός*, wenigstens keinen der für diesen Teil der Handlung in Betracht käme. Wenn Leo (p. 677) einen solchen für das Mädchen, um das sich die Rivalität der beiden Liebhaber dreht, annimmt, so ist dazu zu sagen daß der V. 115, gerade auch in Leos scharfsinniger Ergänzung (*ἡ μία λαμβάνει ⟨ὅσον οὐχ⟩ὶ δέκα, τρεῖς μνᾶς ἑκάστης ἡμέρας ⟨παρὰ τοῦ⟩ ξένου*), jeden Gedanken daran ausschließt: es ist unverbrüchliches Gesetz in der neuen Komödie daß Mädchen, die als freie erkannt werden sollen, nicht zu Hetären herabsinken dürfen, oder wenn doch, dann jedenfalls keinem anderen Manne angehört haben als dem, der sie schließlich heiratet[1]). Diese Voraussetzung trifft auf die Geliebte des Pheidias nicht zu, also auch die Folge nicht. Daß es sonst etwa ein Mädchen mit solchem Schicksal im *Κόλαξ* gab, werden wir nach unserer lückenhaften Kenntnis des Stückes natürlich nicht in Abrede stellen, doch sehen wir keine Spur davon.

Die *ἀναγνώρισις* im *Εὐνοῦχος* geschah durch die Amme, konnte ordnungsmäßig überhaupt nur durch sie geschehen[2]). Wo wohnt

1) Vgl. *Χάριτες* für Leo 254. Berührt auch, aber nicht scharf erfaßt, von G. Thiele Hermes 48, 540. Thiele sieht darin ein romantisches Motiv, ich finde es mehr bourgeois, das zwar einer romantischen Ausgestaltung fähig ist, diese aber in der neuen Komödie so gut wie gar nicht erfahren hat.

2) Eine Vordeutung darauf v. 523 *ecquis eam posset noscere*.

diese? Natürlich auf dem Lande bei Chremes. Von da muß dieser sie herbeiholen, wie umgekehrt Smikrines in den Epitrepontes Sophrone aus der Stadt aufs Land, wenn auch zu anderem Zweck. Das ist aber in V 3, wo sie miteinander ankommen, keineswegs deutlich, nur so viel merkt man daß sie von weiterher kommen. Wir bemerken hier also die gleiche Unklarheit wie beim Auftreten des Chremes III 3: in beiden Fällen wird verschleiert daß sie vom Lande kommen. Darin liegt also Prinzip, und diesem Prinzip gilt es nachzuspüren. Wir unterwerfen zunächst die Szene V 3 und die ganze Partie in ihrer Umgebung einer genaueren Betrachtung. Daß Terenz in V 3 ein auf Sophrona bezügliches Element unterdrückt hat, wurde bereits klar. Damit hängt zusammen daß die Worte 912. 913

Chremes. Move te oro ocius,
mea nutrix. *Sophrona.* Moveo. *Chr.* Video, sed nihil promoves

in ihrer Kürze das Original offenbar mehr andeutungsweise als vollständig wiedergeben. Wir kennen das Auftreten solcher alter, in Kurzatmigkeit keuchender und über die Länge des Weges stöhnender Personen und die Ungeduld sie begleitender ganz wohl: davon bieten diese Worte noch Reste. Dann redet Pythias die beiden ganz unvermittelt an und erhält Antwort, höchst auffallend, denn der dramatische Gebrauch forderte daß eine Begrüßung vorausginge, mindestens mußte Pythias von Chremes ausdrücklich als auf der Bühne befindlich bemerkt werden. Man sieht wie skizzenhaft das alles gehalten ist. Am sonderbarsten ist aber das ganze Verhalten der Pythias. Sie bleibt am Ende der vorhergehenden Szene allein auf der Bühne, um gemäß Thais' Befehl (909) Chremes und die Amme ins Haus zu führen. Den Befehl führt sie nicht eigentlich aus, sondern s c h i c k t die beiden ins Haus (917) und bleibt ihrerseits draußen. Da sieht sie Parmeno kommen und weist auf ihn ohne jede Überleitung, ohne allen Zusammenhang mit dem vorigen hin mit den Worten (918) *Virum bonum eccum Parmenonem incedere video: vide ut otiosus sit eqs.* Dieser Ton muß überraschen: sie hat ja eben von Parmeno gesprochen und die Absicht geäußert, ihm den Streich den er ihr gespielt hat heimzuzahlen (910 ff.). Hier wäre also mindestens ein *ipsum* in dem Augenblick wo sie den erblickt den sie herbeiwünscht, in dem gleichen Grade am Platze und zu fordern wie es in einem andersgearteten Fall (743, s. o. p. 74) unpassend und unbegreiflich war. Ebenso abrupt aber wie sie sich Parmeno eben zugewendet hatte, wendet sie sich dann plötzlich wieder von ihm ab (921):

ibo intro de cognitione ut certum sciam;

post exibo atque hunc perterrebo sacrilegum,

in umständlichen und leeren Versen, die um so ermüdender wirken als sie nun schon zum dritten Mal (911. 920. 922) ihre Absicht kundgibt sich an Parmeno zu rächen, ohne sich jemals an die Ausführung dieses Vorhabens zu machen, denn auch jetzt geht sie erst wieder ins Haus, um Sicheres über die Erkennung zu erfahren. Damit stellt sie ja aber die Ausführung ihrer Absicht überhaupt in Frage, denn sie kann doch gar nicht wissen, ob sich Parmeno vor dem Hause länger aufhalten werde und sie ihn bei ihrer Rückkunft noch da vorfinden werde. Ihr Verhalten wirkt also durchaus unverständlich und die Gestaltung der ganzen Szene mit ihrem Durcheinander und Hin und Her erscheint so stümperhaft, sie zeigt so augenfällig den Mangel jeglichen dramaturgischen Geschicks, daß ich schon danach die Behauptung wagen würde: das hat so nicht Menander gedichtet.

Aber es kommt noch ganz anders. Nachdem Pythias ins Haus gegangen ist, rühmt sich Parmeno in längerem Monolog seiner Taten und preist seine Verdienste um Chaerea. Als er geendet hat, ist plötzlich Pythias wieder da — wie kommt sie her? Tritt sie etwa, wie man vielleicht auf den ersten Blick glauben möchte, in diesem Moment aus dem Hause? Nein, sie hat ja offenbar alles gehört was Parmeno gesagt hat, denn sie nimmt in den beiden ersten Versen, die sie leise spricht, ausdrücklich auf diese Worte Bezug (941):

ego pol te pro istis factis et dictis, scelus,
ulciscar, ut ne impune in nos inluseris.

Sie muß also bei Terenz zu einem unbestimmten Zeitpunkt mitten während der Rede Parmenos, unbemerkt von diesem, aber auch ohne die Zuschauer durch irgend welche a parte gesprochenen Worte auf sich aufmerksam gemacht zu haben, aufgetreten sein. Das erschließt man. Wer sich aber mit den festen Formen vertraut gemacht hat, nach denen die Dichter der attischen neuen Komödie Personen auftreten und Szenen entstehen lassen — es ist das wichtigste Erfordernis für alle Analyse —, der wird das ganz unmöglich finden: bei Menander war das alles anders, bei Terenz ist der originale Aufbau zerstört, denn er läßt uns von Sonderbarem in der dritten Szene zu Unmöglichem in der vierten Szene dieses Akts gelangen.

Wenn aber ein Bau eingerissen wird und dann Steine dieses Baues in so roher Weise, gar nicht oder nur ganz oberflächlich behauen und durch schlechten Mörtel verbunden, zu neuem Bauen verwandt werden, dann lassen sie uns manchmal wenigstens etwas

von ihrer einstigen Fügung erkennen. So auch hier: Terenz hat die Glieder so wenig in neue Form gebracht, daß sie ihren wahren Sitz und Zusammenhalt wenigstens an einzelnen Stellen noch ahnen lassen. Dahin rechne ich die Verse der Pythias 941. 42: sie zeigen daß Pythias, die die Rede des Parmeno belauscht hat, in Wahrheit gar nicht im Hause war: diesen Stein hat Terenz einfach wieder verwandt oder stehen gelassen, obgleich das Übrige nun nicht mehr dazu paßte. Die Verse 921. 22, die Pythias' Entschluß ins Haus zu gehn ebenso unvermittelt einführen wie sie ihn in schwerfälliger und langweiliger Art aussprechen, sind Mörtel, der herausfällt, sobald man nur die Steine ein wenig prüfend beklopft. Das unmittelbar Vorhergehende fügt sich ohne weiteres an, wenn man den Mörtel entfernt: Pythias sieht Parmeno kommen, sie äußert die Absicht ihn zu foppen, tritt aber erst ein wenig zurück um ihn zu belauschen. Dies letztere mag noch an der Stelle ausgedrückt gewesen sein, wo jetzt die beiden Flickverse (921. 22) stehen, mit denen sie sich bei Terenz von der Bühne entfernt. Das sind lauter sichere Schritte. Gehen wir nun, nachdem wir so am Ende der verwirrten Partie angefangen haben, weiter zurück, so können wir über die erste Hälfte von V 3, nach dem was wir vorher festgestellt haben, nur so viel mit Sicherheit sagen daß die Fassung des Originals hier ausführlicher war. Aber nicht bloß einige Kürzungen können es gewesen sein, die diese sich weithin geltend machenden Störungen bewirkt haben, sondern alles sieht danach aus daß Terenz hier einen ziemlich umfangreichen Vorgang unterdrückt hat: über das so entstehende Loch im Gebäude hat er nur durch einige schwache und kunstlos gefügte Stützen hinweg geholfen. Über Art und Inhalt jenes Vorgangs kann kaum ein Zweifel sein und wird wohl auch bei niemandem, der den bisherigen Ausführungen gefolgt ist, ein Zweifel bestehen: es war, ganz allgemein gesprochen, der *ἀναγνωρισμός*, der ja unverkennbar hier im Mittelpunkt der ganzen Partie steht. Aber damit dürfen wir uns nicht begnügen und brauchen es auch nicht, denn es sind noch nicht alle Erkenntnisquellen erschöpft: suchen wir nunmehr den Anfang der gestörten Partie festzustellen, vielleicht wird das zu weiterem führen.

In der 2. Szene dieses Aktes gegen Ende sind Thais und Chaerea in ihrer Auseinandersetzung soweit gelangt daß dieser den glühenden Wunsch äußert das geschändete Mädchen zu heiraten (888). Auch seinen Vater hofft er zur Einwilligung zu bewegen, unter einer Voraussetzung natürlich: daß sie freie Bürgerin sei (890). Thais erzählt ihm darauf daß der Bruder des Mädchens

mit der Amme bald da sein werde, um die Erkennung vorzunehmen; er selbst solle dabei zugegen sein, womit er sich einverstanden erklärt: er wolle warten (894). Darauf schlägt Thais vor, lieber drinnen zu warten als vor der Tür; auch dies findet Chaereas Beifall (896). Während sie aber noch durch einige burleske Scherze der Pythias zurückgehalten werden, nähern sich Chremes und Sophrona. Thais begrüßt ihr Kommen freudig, Chaerea aber fällt plötzlich ein daß ihn Chremes nicht in seiner Sklaventracht auf der Straße sehen dürfe, er eilt ins Haus und Thais folgt ihm (908). Dazu muß man, scheint mir, sagen daß dies Vorgehen Chaereas ebenso unnatürlich im allgemeinen wie schlecht motiviert im einzelnen ist. Ihm mußte alles daran liegen möglichst rasch über die freie Geburt Pamphilas Gewißheit zu erhalten, denn daran hing ja sein Herzensschicksal. Ähnliches gilt für Thais. Es kann daher nur Erstaunen erregen, wenn beide in dem Augenblick wo Chremes und Sophrona schon fast bei ihnen sind, sich ins Haus zurückziehen. Chaereas Motiv aber, die Eunuchenkleidung, ist schon das allerfadenscheinigste: drinnen wird ihn ja Chremes doch so sehen, das kann also kaum ernst genommen werden.

Diese Anstöße wird man nicht zögern in Verbindung zu bringen damit daß die umgestaltende Hand des römischen Bearbeiters im folgenden überall zu spüren ist, und man wird auch leicht den Schluß ziehen, der sich von selbst ergibt: die Entfernung des Chaerea und der Thais am Ende von V 2 kommt auf seine Rechnung [1]). Bei Menander blieben alle auf der Bühne und erwarten Chremes und Sophrona, die sich langsam nähern, die alte Sophrona von ihrem jugendlichen Begleiter zur Eile getrieben. Es folgte dann wahrscheinlich in einer personenreichen Szene die Begrüßung aller und die ausführliche Konstatierung der Tatsache des Raubes der Pamphila und daß Sophrona die *signa* bezeugen könne. Dann gehen sie ins Haus zu Pamphila, vielleicht alle, auch Pythias, denn es ist ganz möglich daß die Bühne hier leer wurde und Aktschluß eintrat, doch läßt sich Bestimmtes darüber nicht behaupten. Nehmen wir es einmal an, so wäre als weiterer mutmaßlicher Verlauf wahrscheinlich dieser anzunehmen: Pythias kommt beim Beginn des nächsten Akts wieder aus dem Hause und berichtet von der

1) Die Anregung dazu schöpfte er wohl aus dem Vorschlag der Thais (894): *vin interea, tum venit, domi opperiamur potius quam hic ante ostium?* Aber der diente im Original offenbar nur dazu Pythias weitere Gelegenheit zu belustigenden Ausfällen zu geben, und er wirkt auch nicht unnatürlich, weil er zu einer Zeit gemacht wird wo von Chremes und Sophrona noch nichts zu sehen ist.

inzwischen drinnen zu Ende geführten *cognitio*[1]). Da sieht sie Parmeno kommen und faßt den Plan ihn zu foppen, belauscht seine Rede u. s. w. (941 ff.). Wir sehen also sehr deutlich, wie Terenz verfahren ist. Die Gründe die ihn leiteten werden wir auch erkennen, denn wir sind jetzt überhaupt vorbereitet für einige wichtige Einsichten. Es zeigt sich nun warum der ἀναγνωρισμός nicht vor IV 7, welche Szene ihn eigentlich voraussetzt, zu Ende geführt werden konnte: Sophrona mußte eben vom Lande dazu herbeigeholt werden und das konnte nicht im Handumdrehen geschehen, es setzt ein längeres Fortschreiten der Handlung voraus, währenddessen Chremes abwesend ist. Dazu war in jenem Augenblick keine Zeit: der miles mit seinem Anhang mußte gleich kommen, wenn anders die Bestürmung als Folge der Vorgänge beim Gelage wirken sollte[2]). Also schuf Terenz in der sofortigen Anerkennung der Schwester durch Chremes eine Art vorläufigen ἀναγνωρισμός, der aber recht surrogatmäßig wirkt. Immerhin konnte er seinen Zweck für die weitere Handlung allenfalls erfüllen, und nachdem sich diese nun schon ein gutes Stück weit auf der Bahn fortbewegt hatte, die den ἀναγνωρισμός voraussetzt, mußte dieser in der gehörigen Form unter Beihilfe der Amme als einigermaßen überflüssig und post festum kommend wirken. In an sich ganz berechtigter Rücksichtnahme darauf und in feinem Gefühl für Interesse und Nichtinteresse seiner Zuschauer strich ihn Terenz daher jämmerlich zusammen[3]) und schuf damit auch

1) Wäre Terenz nur einigermaßen nach der Weise des attischen Dichters vorgegangen, so hätte er, nachdem er Pythias sich hatte entfernen lassen um Sicheres über die *cognitio* zu erfahren (921), sie bei ihrem Wiederauftreten einige Worte darüber sagen lassen müssen.

2) Ich möchte bei dieser Gelegenheit nochmals auf die Unmöglichkeit hinweisen, sich das Mahl des Κόλαξ als auf der Bühne vor sich gehend zu denken. Nicht nur bleiben die Vorgänge dabei: der Konflikt zwischen Bias, 'Thais' und 'Chremes' u. s. w., besser den Augen der Zuschauer entzogen — daß Shakespeare und Schiller darüber anders gedacht haben, kommt hier nicht in Frage —: es ist eben gar nicht vorstellbar daß die Angreifer unmittelbar vor unseren Augen vom Tisch aufstehend den Anmarsch unternehmen sollen. Von 'Anmarsch' könnte dann überhaupt kaum die Rede sein, und Bias mußte doch sein 'Heer' ordnen, auch das erfordert eine gewisse Distanz. Gewiß war es so daß die Hetäre und Pheidias, sei es zusammen sei es bald nacheinander, vielleicht mit versuchter Heimlichkeit, das Haus des Bias verlassen und möglicherweise gleich vor dem des Pheidias Aufstellung nehmen. Bias kommt hinterher gestürzt, zusammen mit seinem Anhang oder doch ihn gleich herausrufend. So entwickelt sich allmählich der Angriff.

3) Natürlich kann man den Grund für Terenz' Vorgehen auch einfach darin sehen daß er den Umfang des Stückes nicht noch weiter anschwellen lassen wollte.

hier eine skizzenhafte Halbheit, ähnlich wie in jenem ersten Teil der Wiedererkennung. Über Halbheiten ist er also hier nicht hinausgekommen. Hätte er diesen ganzen zweiten Teil des *ἀναγνωρισμός* weggelassen — sein römisches Publikum hätte es ihm gewiß nicht verübelt. Plautus wäre dieser Großzügigkeit fähig gewesen, dafür hätte er freilich die Füllung des Loches in der Handlung vermutlich noch schlechter gemacht als Terenz. In Menanders *Εὐνοῦχος* nahm gewiß alles einen ganz einfachen und gradlinigen Verlauf: nach den Eröffnungen der Chrysis im Anfang von IV 6 ging 'Chremes' die Amme holen. Inzwischen erfährt Chrysis das Unheil, das 'Chaerea' in ihrem Hause angerichtet hat, und alles scheint verloren. Aber die dann erfolgende Erkennung durch Sophrone gibt die Möglichkeit es wieder zum Guten zu wenden, nachdem glücklicherweise grade zu rechter Zeit Simon, den Vater 'Chaereas', mal wieder die Lust angewandelt hatte ein Weilchen in seinem Stadthause zu wohnen, sodaß er zur Stelle ist, um seine Einwilligung zur Hochzeit seines Sohnes zu geben.

Noch eine Aufklärung bin ich schuldig: über den Charakter des Chremes (s. o. p. 80). Seine Uneinheitlichkeit kommt daher daß in ihm zwei Personen zweier Originale zusammengeflossen sind, soviel wissen wir längst. Warum aber hat Terenz in den nicht unbeträchtlichen eingedichteten Partien, in denen er an der Figur des Chremes gestalten mußte, so wenig dafür getan, um den schlaffen Jüngling des *Εὐνοῦχος* dem mutigen des *Κόλαξ* anzugleichen, wie wir sahen? Ich sehe auch hiervon den Grund in seinem sehr entwickelten Sinn für das, was die antike dramatische Kunstlehre *οἰκονομία* nennt. Er wollte ja seinen Chremes am Ende von IV 7 entfernen in einer Weise, die in der Tat mehr dem adulescens rusticus des *Εὐνοῦχος* als dem Pheidias des *Κόλαξ* entsprach. Darum tat er nichts dazu, seinen Mut hinaufzustimmen. Freilich, das tapfere Verhalten blieb nun unerklärt, und andererseits konnte auch dies schließlich nicht zu voller Entfaltung kommen — lauter Halbheiten, zu denen das vermittelnde Verfahren auch hier geführt hat.

Aus ähnlichem Grunde fließt, wie mir scheint, auch das Prinzip, das Terenz in der Verschleierung des ländlichen Wohnsitzes des Chremes und der Sophrona befolgt hat (s. o. p. 82). Hätte der

---

Und das mag in der Tat mitgesprochen haben, der Eunuchus ist ja ohnehin das längste seiner Dramen. Aber dies führt auf einem Umweg zu dem gleichen Punkt zurück, denn der Grund weshalb Terenz gerade an dieser Stelle die Kürzung vornahm, kann doch eben nur der gewesen sein daß er diesen Vorgang für in besonderem Grade entbehrlich ansah.

Zuschauer eine klare Vorstellung davon gehabt, daß Chremes, um die Amme herbeizuholen, erst weit weg aufs Land gehen mußte, dann hätte sein Verhalten in dem Augenblick, wo er diesen Entschluß ausspricht, womöglich noch verwunderlicher wirken müssen als es ohnehin tut. Da suchte Terenz vorzubeugen, indem er eine deutliche Anschauung von dem Wohnsitz der beiden von vornherein nicht aufkommen ließ — wahrlich: *magna oeconomia*, im Stil der Scholiasten zu reden.

Wir stehen am Ende unserer Untersuchung, im letzten Teil des Stückes sondern sich die beiden Originale verhältnismäßig leicht. Bei der Beurteilung des Schlusses darf die Tatsache der Nachahmung [1]) in Demophilos' *Ὄναγρος* [2]) nicht übersehen werden: das wird bewahren vor einer Ansicht wie die, daß die Ausbeutung des miles (1070 ff.) Zutat des Terenz sei [3]). Eher halte ich für erwägenswert, ob die Art wie der Parasit seine *κολακεία* ablegt, und überhaupt sein etwas klägliches Ende nicht vielleicht auf Rechnung des römischen Dichters kommt, wenigstens scheint es mir fraglich, ob ein solcher Ausgang vereinbar ist mit der Größe der Figur des Schmeichlers wie wir sie für den Träger eines ganzen Dramas annehmen möchten und wir sie nach den *Κόλαξ*-Versen 70 ff. ahnen. Doch das bleibt vorläufig eine rein persönliche Empfindung. Meine Absicht war es nicht das ganze Terenz-Stück zu zerlegen, sondern vor allem an den Teilen die der Analyse Anhaltspunkte bieten, das Verfahren des römischen Dichters ins Licht zu stellen. Seine Arbeitsweise ließ sich stellenweise mit überraschender Deutlichkeit verfolgen. Daß sie auch inbezug auf die Kontamination grundverschieden gewesen sein muß von der des Plautus, diese allgemeine Einsicht ergeben die Stücke der beiden auf den ersten Blick; wir sehen nun auch das Einzelne. Während Plautus im Augenblicke lebt und immer im kleinsten Punkte die sprudelnde Fülle seiner Kunst versammelt, wenig bekümmert um Plan und Zusammenhalt des Ganzen, finden wir bei Terenz ein hohes Maß von sorglicher Umsicht und planvollem Vorwärtsschauen, freilich ohne besonderes Geschick in der Szenenführung oder überhaupt im Technischen. Er bedenkt auch das Kleine, aber er arbeitet zu viel mit kleinen Mitteln und erzielt so ein verhältnismäßig wohlgeordnetes Ganze, das aber vielfach aus Halbheiten besteht — auch hierin der *dimidiatus Menander*.

---

1) *Χάριτες* für Leo 276 A. 1 (anerkannt von Leo Plaut. Forsch.² 147 A. 6).

2) So dürfen wir das Original der plautinischen Asinaria nun wohl nennen: Meister Festschr. f. Bezzenberger (Göttingen 1921) 103 ff.

3) Braun Quaest. Terent. (1877) 40.

Zur Eggjuminschrift.

Von

Rudolf Meissner in Bonn.

Vorgelegt in der Sitzung vom 28. Oktober 1921.

Magnus Olsens geniale Deutung des 1917 entdeckten merkwürdigsten aller Runendenkmäler (Norges Indskrifter med de ældre Runer III, 2. Kristiania 1919.) geht von der unteren (C) der beiden längeren Linien der Inschrift aus, wo bis auf eine kleine Stelle die Runen deutlich sind, die Worte sich meist von selbst darbieten und der Zusammenhang sich ohne Zwang ergibt. Die Zeile C lautet nach Olsens Lesung (unsicheres unterpungiert): **nissolusotuknisaksestainskorinnisatimaRnakdanisnareRniwiltiRmanRlagi**[1]), d. h. *ne's sólu sótt ok ne saxi steinn skorinn; ne seti maðr nøkðan, ne snarir, ne villtir menn leggi:* nicht ist es von der Sonne getroffen, nicht ist der Stein mit dem Messer geschnitten, nicht soll man entblößen (den Stein), nicht sollen (ihn) scharfäugige (hvassøiede) oder Leute, deren Sinn verwirrt werden könnte (for Synkverving udsatte Mænd) legen a. a. O. S. 111. Gegen die Lesung der unsichern Runen nur auf Grund des Facsimiles einem so geübten und sorgfältigen Runenforscher gegenüber Zweifel zu erheben kann mir nicht in den Sinn kommen, ich nehme die Lesung als richtig an. Daß dem *wiltir* ein Plural *sn. r. R.* vorhergeht, ist sicher, das zweifelhafte **sati** (Olsen S. 107, 173) glaube ich durch meine Deutung des Satzes stützen zu können.

Die Zeile C zerlegt sich in zwei Teile, im ersten wird in negativer Form etwas berichtet, was geschehen ist, im zweiten ein Gebot ausgesprochen, daß etwas nicht geschehen soll. Wir haben vier rhythmisch gehobene, durch Allitteration gebundene Sätze:

ne's sólu sótt *ok ne saxi steinn skorinn*
ne seti maðr nøkðan *ne snarir ne villtir menn leggi*

Feinsinnig bemerkt Olsen, daß wohl die durchgehende Verwendung

1) Ich scheide nicht zwischen a und nasaliertem a.

des Zischlautes wie in dem Schlußabschnitt der Buslubœn (Edd. minora 128) beabsichtigt ist. Bericht und Gebot sind zweigliedrig, und beide Male sind die zweiten Glieder gegenüber den ersten gemäß einem allgemein gültigen Prinzip beschwert. Es ist dieselbe Gewichtsverteilung wie sie in Zwillingsformeln üblich ist (*vel ok skǫrulega*).

Der Bericht ist klar: der Runenmeister versichert, daß er sein Werk bei Nacht ausgeführt hat, kein Sonnenstrahl hat die Zaubergewalt der Runen schwächen oder vernichten können (a. a. O. 95). Die Runen und die magische Zeichnung sind nicht mit Eisen eingeritzt, denn Eisen wirkt dem Zauber entgegen (Olsen ebenda). Was ist als Subjekt zu *ne's sólu sótt* zu denken[1])? Gewiß nicht nur das Einritzen der Runeninschrift, sondern ebenso die in Linie A geschilderten rituellen Handlungen, d. h. nach Olsens sinnreicher Deutung die Weihung durch Blut, dann das Heranschaffen des Steins auf einem Schlitten, wobei die Zauberkraft der auf den *keipar* des Schlittens angebrachten Runen (etwa eines Futharks) auf den sich an den *keipar* scheuernden Stein übergeht. So ist wohl auch die Meinung Olsens, wenn er in seiner Übersetzung der Linie C den ersten Satz mit ‚d. e. Solen har ikke faaet skinne ved Runestenens Tilveiebringelse‘ erläutert (S. 111)[2]). Die Deutung des zweiten Teils aber scheint mir bedenklich. Nach Olsens Lesung wird im ersten Gliede gesagt, daß niemand den Stein entblößen soll, d. h. man soll nicht die mit Runen beschriebene

1) Burg will (Zeitschr. f. d. Alt. 58, 288) die Inschrift mit der Linie C beginnen. Da es für die hier behandelte Interpretationsfrage gleichgültig ist, ob die Zeile C am Schluß oder Anfang steht, lasse ich Burgs Darlegungen, die mich nicht überzeugen, unberücksichtigt. Jedenfalls würde die Inschrift mit dem unbestimmten **nissolusot** nicht minder seltsam beginnen als mit dem **hin** der Zeile A. Bei *hinn* denkt man ohne weiteres an den Stein, wie man in folgender Inschrift zu *τήνδε* ein *στήλην* ergänzt: *Ἕρμων εὐξάμενος Διονύσωι τήνδε ἀνέθηκεν καὶ Παρμένιχος καὶ Νίκανδρος* A. Wilhelm, Beiträge zur griech. Inschriftenkunde 305.

2) Daß eine geheimnisvolle Handlung wie das Ritzen dieser Inschrift nicht bei Sonnenlicht vorgenommen werden darf, ist an sich begreiflich; die von Olsen verglichenen Gebräuche gehören aber nicht alle hierher. Wenn die erste Milch nach dem Kalben zugedeckt werden soll (Olsen a. a. O. 95; Feilberg in der Z. f. Vk. 11, 329), liegt eine ganz andere Vorstellung vor. Nicht vor dem Tageslicht sondern vor der Gefahr des bösen Blicks soll sie geschützt werden. Daß die Sonne dem Kinde, das über den Kirchhof zur Taufe getragen wird, nicht ins Gesicht scheinen darf, erklärt sich aus der Vorstellung, daß das ungetaufte Kind noch unheimlichen, bösen Gewalten zugehört und aus diesem Grunde durch das Sonnenlicht gefährdet ist.

Fläche nach oben kehren, so daß sie vom Licht getroffen wird. Das entspricht ja durchaus der Bestimmung der Runeninschrift und der Lage, in der der Stein gefunden worden ist. Er liegt im Hügel mit der Runenfläche nach unten als Decke des eigentlichen Grabes. Olsen verbindet nun damit aufs engste den letzten Satz und zwar etwa in folgendem Sinne (S. 109): der Runenmeister hat sein Werk vollendet, die Ritzung darf von niemandem als ihm gesehen werden, damit sie nicht ihre Kraft verliert oder Schaden anrichtet. Der Runenstein ist mit der Runenfläche nach unten hingelegt. Nun soll er auf das Grab gebracht werden, ohne daß die Runenfläche nach oben gewendet wird, und zwar nur von solchen, die weder durch ihren Blick die Kraft der Runen mindern (*snarer*), noch durch die Runen eine Sinnesverwirrung erleiden könnten (*villtir*). Gegen diese Auffassung sind verschiedene Einwände zu erheben, die in der Situation, der ganzen Haltung der Inschrift und in sprachlichen Bedenken begründet sind.

Olsen selbst hebt mit Recht scharf hervor, daß auch das Heranschaffen des Steines zur Grabstelle mit zum Ritual gehört, dazu hatte der Runenmeister natürlich Gehülfen nötig, an Ort und Stelle wurde dann die Ritzung vorgenommen, denn die magische Einwirkung der *keipar* muß ihr vorhergehen. Soll man nun annehmen, daß der ritualkundige Runenmeister mit der Ritzung sein Geschäft beendet hat und andern das Anbringen der Grabplatte überläßt, obgleich er mit seinen Gehülfen zur Stelle ist? Scheint es nicht natürlicher, diesen bedeutsamen und entscheidenden Schlußakt mit zur rituellen Handlung zu ziehen, sodaß der Runenmeister die Schließung des Grabes mit der nach unten gekehrten Runenfläche so vornimmt, daß die Runen im Reiche des Dunkels ihre Wirkung ausüben können? Dann bedarf es keiner Anweisung über des ‚Legen‘ der Grabplatte und der Satz *ne seti mađr nøkđan ne snarir ne villtir menn leggi* muß einen andern Sinn haben. Wäre es übrigens so, wie Olsen annimmt, daß der Stein nach der Ritzung mit der Schriftfläche nach unten gekehrt auf dem Boden liegt, so ist die Gefahr überhaupt nicht groß, daß beim Legen des Steines die Träger einen Blick auf die Runeninschrift werfen können.

Die ganze Inschrift des Eggjumsteines ist nicht dazu bestimmt, von Menschenaugen gelesen zu werden. Im Geheimnis nächtigen Dunkels, im geschlossenen Grabe soll wie bei den antiken Fluchtafeln[1]) eine magische Wirkung von ihren Runen aus-

---

1) Eine Formel, aus der hervorgeht, daß die Verwünschung unwirksam wird, wenn das Sonnenlicht auf sie fällt, habe ich auf den Tafeln nicht gefunden. Die

geben. Ich empfinde es als einen Widerspruch zu dieser Bestimmung, als einen Mißklang in dem grimmigen Ernst der feierlichen Sätze, wenn am Schluß eine Anweisung für das Anbringen des Steines gegeben würde; besonders ist die Rücksichtnahme auf die der Sinnesverblendung ausgesetzten, die stakkels villtir menn, so nennt sie Olsen selbst (108), gradezu ein peinlich störender Zug. Auch dieser Satz muß dem übrigen Gedankeninhalt angeschlossen werden.

Auf einigen Grabsteinen finden sich am Schluß der Inschrift Warnungen gegen Verrückung oder Beschädigung des Denkmals [1]: **uirþi at rata huas ub briuti** Glemminge (Wimmer, Runemind. 3, 78) **at rita sa uarþi is stain þansi ailti iþa aft anan traki** Glavendrup. Wimmer, a. a. O. 2, 379. **sa uarþi at rita is ailti stain þansi iþa hiþan traki**. Tryggevælde. Wimmer a. a. O. 392. Daß in den drei Inschriften *rita* und *rata* dasselbe, nämlich *rétta* bedeutet, ist sicher. Der Sinn ist: er soll wieder ausgleichen, was er verbrochen hat, er soll sühnen durch Buße oder Strafe (sone sin brøde ved at udrede den bod, eller lide den straf, som loven har fastsat. Wimmer, De danske Runemind. 2, 176). Ebenso allgemein ist die Drohung gehalten auf dem Stein von Skærn (I): **siþi sa manr is þusi kubl ub biruti**, wenn Wimmers Deutung des *siđi* als eines zu einem Verbum *siđa* (von *siđr*) gehörenden Konjunktivs richtig ist (Runenschrift 368; Runemind. 2, 175) [2]. *elta* will Wimmer im allgemeinen Sinn ‚von Gewalt ausüben gegen‘ nehmen (Runenschrift 366; Runemind. 2, 381), indessen ist doch offenbar ein Gegensatz zu *draga* beabsichtigt, dem ‚ziehen, schleppen‘ steht ein ‚stoßen‘ d. h. umwerfen gegenüber. Das liegt dem gewöhnlichen Sinn von *elta* (drücken, treiben) jedenfalls näher als die von Wimmer angesetzte Bedeutung. Der Stein soll weder umgeworfen noch ver-

---

Inschriften sind aber jedenfalls ursprünglich an die Unterirdischen, die Gottheiten des Grabesdunkels gerichtet, sollen von ihnen wie Briefe gelesen werden; jedes Grab ist dazu geeignet, mit diesen Mächten in Verbindung zu treten; vgl. Wünsch in seiner praefatio zu den Defixionum Tabellae Atticae p. II ff. (CIA appendix. Berlin 1897).

1) Am Schluß z. B. steht die Warnung auf dem Stein von Stentofta (Noreen, Altisl. Gramm. [3] 343), am Anfang der Inschrift auf dem vom Björketorp (ebenda 335).

2) Der Ausdruck *rétta* erinnert in merkwürdiger Weise an die auf zahlreichen, besonders kleinasiatischen Grabinschriften für die Grabverletzung (*τυμβωρυχία*) angedrohten Geldstrafen. Die ursprüngliche Vorstellung, daß die durch den Frevel beleidigte Gottheit die Strafe erzwingen wird, tritt in älteren Inschriften, in denen bestimmt wird, daß die Strafe einem Tempel zufallen soll, noch deutlich hervor. K. Latte, Heiliges Recht (1920) 88 ff.

schleppt werden. *eptir annan* kann nichts anderes heißen, als daß der Stein nicht verschleppt und für einen andern Toten benutzt werden soll (for at rejse den efter en anden. Runemind. 2, 382). Bei diesen Denkmälern handelt es sich um Inschriften, die das Andenken des Verstorbenen und zugleich das der Denkmalsetzer und Runenschreiber festhalten, also gelesen werden sollen. An Lesende ist auch die Warnung gerichtet. Davon ist nun beim Eggjumsteine nicht die Rede, die Absicht aber, die in dem Schlußsatze der Eggjuminschrift ihren Ausdruck findet, kann doch dieselbe sein: das Grab in dem Zustande, den Runenstein in der Lage zu erhalten, in dem sie von Anfang an sich befinden. Hier aber, wo die ganze Inschrift durch den Glauben an die magische Kraft der Runen bestimmt ist, genügt das vom Runenmeister zum Schluß angebrachte Verbot, mag es auch ungelesen im Erdboden verborgen sein, um die Wirkung zu erzwingen, um eine Verrückung des Steines, eine Beschädigung des Grabes zu verhindern. Ich kann hier auf Olsens eigene, vortreffliche Ausführungen über die Runenmeister und die magische Kraft ihrer Runen hinweisen (Norges Indskr. II 627 ff.). Wenn in der Inschrift von Hällestad II (Wimmer, de danske Runem. 1, 2, 88) gesagt wird: *nu skal stata stin a biarki*, ist dieser Satz ebenfalls feierlich, gebietend, durch die Kraft der Runen zwingend. Das ist jedenfalls ursprünglich die Meinung. Ebenso: *þir stafar munu miuk liki* (= *lengi*) *lifa*. Store Rygbjærg (Runem. 2, 111); vgl. Spentrup (2, 131); Ålum I (2, 198); Års (1, 106); Virring (2, 152).

Gegen die oben angeführte Übersetzung des Schlußsatzes spricht nun noch ein sprachliches Bedenken: Olsen muß sowohl *snarer* wie *villtir* in gewöhnlicher Bedeutung nehmen. *snarr* soll heißen: ‚mit der Gabe des bösen Blicks versehen'. Diese Deutung wird von Burg a. a. O. 285 mit Recht verworfen. Als Attribut von Personen, wie es in der Eggjuminschrift gebraucht ist, hat *snarr* niemals diese Bedeutung. Olsen erschließt sie auch nur aus der Verbindung des Adjectivs mit Auge oder Blick (S. 103). Indessen sind die Augen des Sigurdr (Vǫls. s. cap. 22: *augu hans vóru svá snǫr, at fár einn þorði at líta undir hans brún*) einfach Schreck einjagende, scharfe Augen, wie sie für den Helden charakteristisch sind und überhaupt als Zeichen edler Geburt gelten (*acritas visus ortus excellentiam praefert.* Saxo p. 70). Solche Augen hat der neugeborene Jarl: *ǫtul vǫru augu sem yrmlingi.* Rígsþ. 34, 7, und von Helgi heißt es: *hvessir augo sem hildingar*. HHu 1, 6, 5. *hvǫss ero augo í Hagals þýjo, era þat karls ætt er á kvernom stendr*. HHu 2, 2, 1. In diesem Sinne ist auch *snart augnabragð*

in der von Olsen aus der großen saga Ólafs Tryggv. (Fornm. 2, 174) angeführten Stelle aufzufassen. Der Isländer, vor dessen Blick die Hunde des Königs sich scheuen, hat nicht den ‚bösen Blick' unheimlicher, gefährlicher Menschen, sondern das scharfe Auge des Helden, sonst würden sich nicht Olafs Gefolgsleute und der Bischof für ihn verwenden. Dasselbe gilt vom Blick des Olo (Saxo p. 368. 371). Es ist also zu scheiden zwischen dem scharfen, Schreck einjagenden Blick des Helden oder Fürsten und dem schädigenden, Wahnsinn, Krankheit, Tod und Vernichtung bewirkenden Blick, wie ja auch die Gabe des bösen Blicks im Norden durchaus an Hexen, Zauberern, bösen, unheimlichen Menschen haftet; auch der Blick, der die Schwerter stumpf macht, ist charakteristisch für unheimliche Gegner, Wikinger, Berserker, Zauberkundige. Der Ausdruck des schädigenden Blicks wird deutlich genug bezeichnet: *ok var augnalag hans ekki gott.* Laxd. s. Kap. 37; *úfagrligt var hennar augnabragð hversu hon gat þeim trollsliga skotit.* Vatnsd. s. kap. 26. Niemals wird *snarr* für diese Art des Blicks gebraucht, und ebenso wenig zeigen *snareygr*, *-eygðr*, *-sýnn* die von Olsen vermutete Bedeutung. Auch Feilberg scheidet in seinem von Olsen zitierten Aufsatz (Z. f. d. Volksk. 11, 304. 420) nicht genügend diese beiden grundverschiedenen Arten des Blickes. Der scharfe Blick des Helden kann bei Menschen ähnliche Wirkungen hervorrufen wie der böse Blick z. B. Ohnmacht (Saxo p. 371), wirkt aber nicht auf lebloses, wie das für den bösen Blick charakteristisch ist. Wenn Svanhild ebenso behandelt wird (Vǫls. s. kap. 40) wie der Stígandi in der Laxd. s., d. h. wenn auch ihr ein Sack über den Kopf gezogen wird, damit die Pferde sich vor ihrem Blick nicht scheuen, so wird dadurch der Unterschied zwischen der Frau mit den Augen eines edlen Heldengeschlechts, die Furcht gebieten, und dem Blick eines Unholdes, der Leben und Gesundheit schädigt und vernichtet, nicht aufgehoben[1]. Gewiß sind Berührungen und Übergänge denkbar und kommen vor. Es ist möglich, daß im Volksglauben der Blick der Schlange als böser Blick aufgefaßt wird (Feilberg a. a. O. 316). Ursprünglich ist es nur der schreckende lähmende Blick, wie er auch dem Helden oder Fürsten ansteht, vgl. die oben angeführte Stelle (*ǫtul vóru augu sem yrmlingi*, norw.

---

1) In dem vielbenutzten Buche von S. Seligmann über den bösen Blick (Berlin 1910) 1, 19 und 50 wird *sjónhverfing* als der altnord. Ausdruck für den bösen Blick angegeben, ein Wort, das mit dem bösen Blick nicht das geringste zu tun hat: es bezeichnet eine durch Zauber hervorgerufene Gesichtstäuschung, höchstens also unter Umständen die Wirkung des bösen Blicks, nicht diesen selbst.

ormøygd Aasen, Ordbog 559ᵃ; *í ormfrón augu* Jómsv. dr. 32). Das mag auch der eigentliche Sinn des Beinamens *ormr í auga* sein, den der Ragnarssohn Sigurd trägt (anders gedeutet im þáttr af Ragnars sonum Kap. 1 und bei Saxo p. 446). Einen unheimlichen Charakter hat dann aber der Schlangenblick des gespenstigen Hǫgni im Sǫrlaþáttr (*hann hefir ægishjálm í augum*, die Schreckenswirkung ist vom Auge auf die Schlangenkrone übertragen). Daß das Auge des Wolfes die Gabe des bösen Blicks hat, geht schon aus dem Ausdruck *ulvese* (Feilberg a. a. O. 305, vgl. auch S. 315) hervor. Es bedeutet durch den Blick behexen, schädigen. Indessen ist auch hier eine andere Auffassung bezeugt, der Wolfsblick ist scharf, zornig, furchtbar. Daher wird ihm wie dem Schlangenblick der des Helden verglichen: *wizzent, daz er siht vil dicke die zornwolflichsten blicke* Orendel 1134; vgl. 2644. Aber vom Zornblick des bösartigen: *er tet wulfliche blicke.* Stricker, Karl 2025.

Der Sprachgebrauch läßt es m. E. nicht zu, mit *snarr* die Vorstellung des bösen, lebloses schädigenden Blicks, die in der Inschrift allein passen würde, zu verbinden. Ferner spricht nicht für die Wahrscheinlichkeit der Olsenschen Übersetzung, wenn auch das zweite Attribut *villtir* eine von der nächstliegenden Auffassung abweichende Deutung erfordert. *villtir* soll hier nicht den natürlichen Sinn ‚durch Zauber verwirrt' haben, sondern bedeuten: einer solchen Verwirrung ausgesetzt. Olsen nennt das ein Möglichkeitsparticipium. Von den angeführten drei Beispielen passen aber die ersten zwei: *villtar brautar*, Irrwege (Víkarsbálkr 20 Eddica minora 43), *þakinna næfra*, der zum Decken bestimmten Schindeln (Háv. 60) nicht, da der Verbalbegriff sich nicht auf die Substantiva bezieht: das Dach wird mit den Schindeln gedeckt, und die Wanderer geraten in Verwirrung. Ein solcher Gebrauch des Part. praet. ist ja auch im Deutschen wohlbekannt, z. B.: (sie wollten) *kain erstochen leben nit machen*, d. h. keinen Zustand herbeiführen, bei dem der eine oder andere erstochen werden könnte. D. Städt. Chron. 5, 53, 19. Das dritte Beispiel *ráðna stafi* (Háv. 142; ebenso *ráðna stafi* mit *rúnar* verbunden in einer von Bugge in der Anmerkung zur Stelle angeführten Runeninschrift) paßt dagegen syntaktisch genau, wenn der Sinn wirklich ‚deutbare Stäbe' ist, denn an sich könnte man *ráðinn* hier im Sinne von überlegt, bestimmt, zweifellos nehmen. Jedenfalls aber handelt es sich hier um formelhafte Verbindungen, und es ist nicht gleichgültig, daß die Participia sich auf unpersönliches beziehen. Olsen sieht auch in *villtir menn* eine feste Verbindung, die eine Art von Klassenbezeichnung sein soll wie *lærðir*, *vígðir*, *lendir menn* u. a.

Die Möglichkeit dieser Erklärung will ich nicht bestreiten, sie ist immerhin besser gestützt als die von *snarir*, aber da sie durch den Gegensatz in dem vermuteten Sinn von *snarir* bedingt ist, darf man sie fallen lassen, wenn sich die Möglichkeit bietet, den ganzen Satz von **nisati** ab anders zu fassen.

Aus der Situation und aus der Haltung der Runeninschrift habe ich geschlossen, daß der letzte Satz nichts über die Schließung des Grabes durch den Runenstein enthalten kann, also muß auch das zweite Satzglied sich auf die Entblößung der Runeninschrift beziehen. Ein Verbot, das Grab zu erbrechen wie auf dem Stein von Skærn ist überflüssig, da ja ohne ein Aufwühlen des Hügels eine Entblößung nicht möglich ist; aber nicht feierlich und eindringlich genug konnte der Runenmeister die Worte wählen, um durch die Macht der im Dunkel wirkenden Runen zu verhindern, daß die Runeninschrift vom Licht getroffen, gelesen, einem Gegenzauber ausgesetzt wurde. Er spricht die gebietenden Worte in einem eindrucksvoll gegliederten Satze aus. Wenn *leggi* antithetisch zu einem Verbum des ersten Satzgliedes steht, kann das nur das von Olsen ergänzte *seti* sein. Burgs Vermutung (a. a. O. 287), daß vor **mar** nicht **sati** sondern eine nähere Bestimmung zu *maðr*, etwa ein tadelndes Kompositionsglied gestanden habe, beispielsweise *svik-*, scheint mir schon aus syntaktischen und stilistischen Gründen unwahrscheinlich. Der Übergang vom Singular zum Plural wäre dann unerträglich hart und der rhythmische Fluß, die wohlbedachte Gewichtsverteilung der Satzglieder zerstört. Die Bedenken Burgs über die Olsensche Deutung des **nakdan** fallen weg, und die Stelle Sig. sk. 4 (*sverð nøkkvit*; vgl. *nøkðan mæki* Atlam. 49; *nøkðan hjǫr* Hallfreðr Skjalded. IB 158, 5) kann sehr wohl verglichen werden, wenn dem Schlußsatz die Vorstellung des über der Grabkammer angebrachten Steins zu Grunde gelegt wird. Der im Grabhügel ruhende Stein darf dann allerdings der in der Scheide verborgenen Klinge verglichen werden. Pedantisch wäre es, zu verlangen, daß in dem Verbot zwischen dem Entblößen des Steins und dem Bloßlegen der Runeninschrift noch besonders unterschieden würde.

Ich halte also an *seti* fest, ziehe aber *nøkðan* zu beiden Verben:

ne seti maðr nøkðan,
ne snarir ne villtir menn (*nøkðan*) *leggi.*

Daß in zweigliedrigen Verbindungen das einende Element beim ersten Glied steht, ist für solche Verbindungen in Poesie und Prosa charakteristisch: *Ullar hylli hefr ok allra goða.* Grímn.

42; *mey þú teygiat né mannz kono* Sigrdr. 32, 4; *þæim at tortíma æda þæira varnade afloghlega* Dipl. Norw. 1, 83 u. ö. Part. præt.: *illa er draumr ráđinn ok óvingjarnliga.* Gunnl. s. Kap. 2. Zwei parallele Sätze: *litt mun viđ bœtaz hluti hvárigra, hǫfom ǫll skarđan (hlut).* Atlam. 102, 2. Im untergeordneten Satz ist ein Part. praet. bei *vera* aus dem Hauptsatze zu ergänzen: *miklo ertu hnugginn er þú ert míno gengi.* Grímn. 51. Das Altnordische zeigt ja überhaupt sehr freie Verschweigungen: *hann var kvæntr ok hlítti þó ekki þeiri einni saman,* wo für den zweiten Satz aus *kvæntr* der Begriff ‚Frau' zu entnehmen ist. Droplaug. s. S. 15; vgl. Heusler, Elem.-buch [2] § 528. Ebenso wie bei den Steinen von Glavendrup und Tryggevælde *elta* und *draga* zwei antithetisch gestellte Möglichkeiten der Beschädigung bezeichnen, stehen sich hier *nøkđan seti* und *nøkđan leggi* gegenüber. Dann kann natürlich *setja* nicht in der verblaßten Bedeutung des bewirkens verstanden werden, die Olsen annimmt (S. 107). Während *nøkđan leggia* nur heißen kann: den Stein gewissermaßen auf den Rücken legen, sodaß die Runenfläche nach oben gewendet wird, muß *setja stein nøkđan* bedeuten, daß der Stein auf einer der Schmalseiten ruht, sodaß die Inschrift vom Licht ganz oder teilweise getroffen wird. Denkt man sich, daß jemand das Grab erbricht (det blev stukket et spet under og hellen blev vendt. Olsen a. a. O. 78), so wird der Stein gewiß zunächst eine Stellung einnehmen müssen, bei der der Stein auf einer der langen Schmalseiten steht, ehe er gewendet wird. Ob er sich in dieser Stellung halten könnte, vermag ich freilich nicht zu beurteilen. Nun kann aber der Runenmeister auch daran gedacht haben, daß jemand den Stein als Bautastein oder als auf einem Grabe aufzustellenden Runenstein verwenden wollte. Diese Möglichkeit ist in der Inschrift von Glavendrup ins Auge gefaßt, und Wimmer weist darauf hin, daß auf dem Skäänger Stein von Södermanland eine Inschrift mit älteren Runen aus dem 6. Jh. von einer jüngeren aus dem 11. Jh. umgeben ist. „In der Regel wurde jedoch wohl die ältere Inschrift weggehauen, wenn man den Stein aufs neue in Gebrauch nahm". *setja stein* oder *reisa stein* sind die üblichen Formeln für das Errichten eines auf dem Grabe stehenden Runensteins. *reisa stein* ist auf den dänischen Steinen häufiger, *setja stein* aber die ältere Formel (Wimmer, de danske Runem. 4, 2, XXI unter steinn). *setja* erscheint z. B. in den alten Inschriften von Helnæs (Runem. 2, 346 ff.), Flemløse (2, 357), Glavendrup (2, 382), Tryggevælde (2, 392).

Auch auf den schwedischen Steinen ist **setja** in der Errich-

tungsformel außerordentlich häufig. Schon der Stein von Gommor hat **sate** (Noreen, Altisl. Gramm[3] 337).

Wenn auf den alten norwegischen Steinen sich *setja* nicht findet (für die Inschrift des Steins von Tune wird das Verbum vermutet in Norges Indskr. med de ældre runer 2, 521), erklärt sich das einfach aus der Tatsache, daß die meisten dieser Steine in den Gräbern angebracht waren [1]).

Unwahrscheinlich ist, daß auch bei *nøkđan leggja* an die Verwendung als Grabstein gedacht ist. Die Formel *leggja stein* findet sich, so viel ich weiß, nirgends auf Steinen der alten Zeit, da liegende Grabsteine erst dem späteren christlichen Mittelalter angehören (De danske Runem. 1, IX; Bd. 4, passim). Von dem norwegischen Stein von Amle (— der Abbildung und Beschreibung nach zu urteilen —) kann man wohl sagen, er liege auf dem Grabe, wenn man ihn mit den aufgerichteten Denkmälern vergleicht, es ist ein schwerer Block, ungleich einer Grabplatte (Norges Indskr. med de ældre Runer 2, 573 ff.). Bei der Eggjuminschrift scheint es mir aber durchaus nicht notwendig zu sein, daß bei beiden Teilvorstellungen, in die der Begriff des Entblößens zerlegt ist, ein prägnanter Sinn des Verbums mitgedacht wird.

Wenn in dem letzten Satzteil dem *mađr* des ersten ein Plural mit doppeltem Attribut (Olsen a. a. O. 110, Anm. 2) gegenübersteht, erklärt sich das lediglich aus dem Prinzip der rhythmischen Beschwerung des zweiten Gliedes. Dem Sinne nach könnte *ne snarir ne villtir menn* ebensogut Subjekt zu *seti nøkđan* sein. Nur damit die Formel volltönend ausrollt, tritt das Attribut, wiederum zerlegt, zum Subjekt des zweiten Satzgliedes.

Die negierte Paarformel könnte eine Antithese enthalten: *er ek œva kennig mey né mannz kono.* Háv. 163, 3, vgl. Sigrdr. 32, 4. *kyks né dauđs* Norr. fornkv. S. 331; *ok láta hvárki at ydr verđa gagn né mein* Laxd. s. Kap. 48; *ok ræddi hvárki um lǫst né lof.* Kap. 46; *at hræddiʀ hvártki eld né egg.* Nj. Kap. 103; *ǫln né penning.* Lokas. 40, 4; *gull né jarđir* Sig. sk. 36, 5; *enn mik skortir hvárki*

1) Auf dem Stein von Einang nennt sich nur der Schreiber der Runen (Norges Indskr. 1, 78); ebenso ist die Inschrift von Nordhuglen aufzufassen (ib. 2, 605 ff.). Der Stein von Bø wird als Grabmal des Verstorbenen bezeichnet (1, 242); der Stein von Eidsvaag trägt nur einen Namen (des Runenmeisters?) (1, 453). Das auf den späteren Steinen so häufige *reisa* wird in der Inschrift des Steines von Gimsø angewandt (kürzere Runenreihe) (1, 394). Über Steine in den Gräbern s. Norges Indskr. med de ældre Runer I, 116; 160; 175; 215; 224; 235; 279; 296; 353; 365; 367; 432, II, 628. Wimmer, Runenschrift 301; 307; 358.

land né lausafé. Eiríkss. Kap. 3; *at sú ræni þik hvárki fé né ráðum.* Laxd. s. Kap. 7; *hvárki skal hann ræna mik mǫnnum né fé.* Kap. 10; *hvárki vóru gefin né goldin né sǫlum seld.* Eyrb. s. Kap. 58. Die Antithese, negativ oder positiv, ist ja überall für den Stil feierlicher Formelsprache charakteristisch: *skal hann hafa grið í ǫllum stǫðum, nefndum ok ónefndum.* Tryggðamál (Edd. min. 130); *banna ek þér, Bergǫnundr, ok ǫðrum mǫnnum, innlenzkum ok útlenzkum, tignum ok ótignum* Egilss. Kap. 56. Natürlich können aber negierte Paare oder Dreiheiten auch so verbunden sein, daß sich die Glieder gegenseitig stärken: *hvergi þykkir mú minni rausn né risna á búinu en áðr.* Bandam. s. Kap. 3. *ǫngva ǫnn né starf skaltu hafa.* Laxd. s. Kap. 22; *svá at allar* (die *landvéttir*) *fari þær villar vega, engi hendi né hitti sitt inni.* Egilss. Kap. 57. Diese Formel hat im Bau eine gewisse Ähnlichkeit mit dem Satz der Eggjuminschrift, insofern beide Sätze durch die gleiche Vorstellung eng verknüpft sind, dem zweiten Teile aber durch die Beschwerung mit der Paarformel ein Übergewicht gegeben ist.

Olsen nimmt *ne snarir ne villtir menn* als Antithese und zwar in dem Sinne, daß damit alle, den Runenmeister ausgenommen, zusammengefaßt werden (alle andre kunde enten skade Runernes Tryllekraft eller skades deraf. S. 109). Burg (a. a. O. S. 286) macht mit Recht darauf aufmerksam, daß dann das letzte Satzglied gradezu das Verbot enthalten würde, den Stein aufs Grab zu legen, „denn es bleibt — außer dem Verbieter selbst — kein Mensch übrig, der den Stein legen darf". Bei meiner Deutung wäre eine antithetische Formel, die alle Menschen umfaßte, wohl angebracht, denn es soll ja Niemand den Stein *nøkðan lęggia*, die Paarformel würde das ‚keiner' des ersten Satzgliedes volltönender wieder aufnehmen. Da aber eine solche Antithese ohne Künstlichkeit nicht hergestellt werden kann, müssen wir annehmen, daß in den Bedeutungen der beiden Attribute eine Fortführung, Ergänzung, Steigerung ausgedrückt ist. *snarr* auf Personen bezogen bedeutet in der Dichtung ‚kühn, keck'; auf einen runischen Beleg (Stein III von Ardre) weist Burg a. a. O. 285 hin. Dieser Bedeutung liegt die Vorstellung des rasch seins (in Entschluß und Tat) zu Grunde, die in *snart* klar hervortritt. Der Sinn von ‚keck' scheint mir nun in den Zusammenhang der Eggjuminschrift wohl zu passen, da es mit unheimlichen Gefahren verbunden sein kann, ein Grab zu erbrechen und einen Toten aufzustören. Indem der Runenmeister sich die Möglichkeit vorstellt, daß der Runenstein verrückt, das Grab aufgerissen werden könnte, steigert er den Begriff der (frevelhaften) Keckheit zu dem der Unsinnigkeit (*villtir*).

Für den magischen Stil charakteristisch ist die Verdeutlichung einer Vorstellung durch Teilung oder Aufzählung aller denkbaren Möglichkeiten. In bescheidener Weise geschieht das hier durch Anwendung der Paarformel sowohl für die Handlung (Entblößen der Inschrift) wie für das handelnde Subjekt. Es ist aber im Grunde dieselbe Ausdrucksform wie etwa in folgendem fernliegendem Beispiel mit seiner großen Wortfülle. (Wenn jemand) enverra un fou, un sourd, un aveugle, un insensé, un étranger, un ignorant, et lui fera enlever cette inscription; la jettera dans l'eau, la cachera dans la terre, la brisera avec une pierre, la brûlera dans le feu, l'effacera et écrira autre chose dessus, ou la mettra dans une place ou personne ne pourra la voir (C. Fossey, La magie assyrienne, Paris 1902 S. 116). Hier handelt es sich um ein Denkmal, dessen Inschrift denjenigen mit einem furchtbaren Fluche bedroht, der in Zukunft in die Eigentumsrechte des rechtmäßigen Besitzers eines Grundstücks eingreifen wollte. Die Inschrift wirkt hier magisch nur, solange sie im Tageslicht unverrückt und unverletzt steht, daher ist das Verbot dem der nordischen Inschrift in dieser Beziehung grade entgegensetzt (la cachera dans la terre). Daß ein Schlauer, der sich eines andern zum Frevel bedienen will, doch vom Fluch getroffen wird, findet sich auch in griechischen Grabinschriften, z. B.: *εἴ τις ἀποκοσμήσει τοῦτο τὸ ἡρῷον ἢ ἀποσκουτλώσει ἢ εἴ τι καὶ ἕτερον μετακινήσει ἢ αὐτὸς ἢ δι' ἄλλου* CIA Appendix (1897) p. IX[a]. In der assyrischen Inschrift kommt zum Ausdruck, daß sich nur jemand, der sich der Tragweite der Handlung nicht bewußt sein kann, an der Inschrift vergreift, entsprechend etwa den *villtir menn*; der Norweger setzt bezeichnender Weise an erster Stelle den Fall, daß ein Kühner mit Bewußtsein dem gefährlichen Zauber trotzen könnte.

Der Sinn des letzten Satzes der Eggjuminschrift ist also: ich verbiete, daß jemand den Stein entblößt aufrichte, oder daß ihn kecke oder unsinnige Leute entblößt hinlegen.

Beiträge zur Geschichte Amenophis' IV.

Von

Kurt Sethe.

Vorgelegt in der Sitzung vom 25. November 1921.

I. Der neue Sonnengott und sein Name.

Während des Neuen Reiches der ägyptischen Geschichte sehen wir in der ägyptischen Religion eine Entwicklungstendenz in voller Wirkung, deren Anfänge schon weit früher hier und da zu beobachten sind und deren Endergebnis der ägyptischen Religion der griechisch-römischen Zeit ihr eigentümliches, synkretistisches Gepräge aufgedrückt hat. Die unendlich mannigfaltige Welt der alten Ortsgottheiten, die meist fetischistischen (oder animistischen) Ursprunges waren, wird auf einen kleinen Kreis von großen universalen Gottheiten reduziert, indem die verschiedenen örtlichen Götter und Göttinnen mit einzelnen Personen aus dem Kreise der seit alters neben den Ortsgottheiten stehenden Weltgottheiten, die Himmel, Erde, Sonne, Luft, Nil usw. repräsentierten, oder mit solchen aus der Familie des Osiris, die in der großen Neunheit von Heliopolis diesen Weltgottheiten angegliedert ist, identifiziert werden; was wiederum zur Folge hat, daß auch die verschiedenen Ortsgottheiten, sofern sie mit einer und derselben Gottheit aus diesen Kreisen identifiziert sind, ihrerseits miteinander verschmelzen, wie z. B. Sachmet, Mut, Bastet, Buto, Satis usw.

So werden denn die falkengestaltigen Götter Chentechtai von Athribis, Sopdu von Arabia, Chentejerte von Letopolis, *Ḥmn* von Asphynis, ʿAnte von Antaiopolis, wie auch der in einem ithyphallischen Idol verehrte Min von Koptos und der löwengestaltige Miysis von Bubastis zu Erscheinungsformen des Horus; die kuhgestaltige Hathor von Atfih und von Kusai, wie auch die menschengestaltige *Rʿ.t-tɜ.wj* von Hermonthis und die Baumnymphe der zum Feldbrunnen gehörigen Sykomore werden sämtlich zu Erscheinungsformen der alten Himmelsgöttin Nut, andere Göttinnen, wie namentlich die löwengestaltigen, zum Auge oder zur Tochter des Sonnen-

gottes Rē'; der widdergestaltige Chnum von Hypselis wird zum Erdgott Geb, der von Antinoe zu Osiris, der von Latopolis zum Luftgott Schu, der memphitische Gott Soker, wie das gleichfalls memphitische Idol in Gestalt des Symbols der Dauer zu Osiris; ebenso der in einer Stange mit Kopf und Armen eines ägyptischen Königs verehrte *'nḏ.tj* von Busiris und der schakalgestaltige Chenteamentējew von Abydos usw.

Dieser Ausgleichungsprozeß, der schließlich aus einer unendlichen Fülle verschiedener Götterkulte einen fast zum Monotheismus vorgedrungenen Kult einiger weniger Gottheiten gemacht hat, hat auch gewisse besonders angesehene Götter dem Sonnengotte Rē' gleichsetzen lassen, mit dem sie ihrem Wesen nach eigentlich garnichts gemein hatten. So ist der krokodilgestaltige Subek (Suchos), ein Wassergott, zum Subek-Rē' geworden, der widdergestaltige Chnum von Elephantine, der als Hüter der Nilquelle und als Überschwemmungsbringer galt, zum Chnum-Rē', der falkengestaltige Montu von Theben, das kriegerische Vorbild der thebanischen Könige, zum Montu-Rē', der ursprünglich zu den 8 „Elementargottheiten" von Hermopolis gehörige, aber frühzeitig aus ihnen herausgehobene Amûn von Karnak, der Götterkönig des Neuen Reiches, zum Amon-Rē', der in Heliopolis verehrte „Horus vom Horizonte"[1]), äg. Ḥar-achte[2]) (s. u.) zum Re'-Horus vom Horizonte[3]). Die beiden letztgenannten Götter werden in der 18. Dyn. nicht selten auch einander[4]), wie auch dem gleichfalls in Heliopolis beheimateten Atum gleichgesetzt[5]); so begegnen wir noch im Anfang der Regierung Amenophis' IV. dem Amon-Re'-Ḥar-achte als einem Gotte (Ä. Z. 21, 128/9, Grab des Ra'mose in Theben). — In allen

1) Horizont ist die herkömmliche Übersetzung des äg. Wortes *3ḫ.t*, das jedes der beiden Gebirge im Osten und Westen bezeichnet, zwischen dessen Höhen die Sonne für den Bewohner des Niltales auf- bezw. untergeht.

2) Der möglicherweise selbst schon auf einer solchen Gleichsetzung des im Alten Reiche so oft vorkommenden anonymen Gottes *3ḫ.tj* „der Horizontbewohner" (vgl. Pyr. 1085) mit dem falkengestaltigen Horus, urspr. Ortsgott, dann Königsgott, beruhte.

3) In den Pyr. Texten sind die beiden hier verschmolzenen himmlischen Götter noch getrennt, sie besuchen einander. S. m. Unters. V 122.

4) Amon-Re'-Har-achte z. B. Urk. IV 130. 180. Stele des Suti und Ḥor in London.

5) Amon-re'-Atum Urk. IV 1035; Amon-Re'-Ḥar-achte-Atum, der Herr von Karnak (*Ipt-ìśwt*) Grab eines *Dḥwtj* (Gardiner-Weigall Nr. 45, nach eig. Abschrift). Amunhymnus von Kairo 7, 1/2. Aus späterer Zeit (Ramses II.) Schäfer, Amtliche Berichte aus den Preuß. Kunstsammlungen (im Folgenden abgekürzt Amtl. Ber.) 40, 237, Anm. 34.

diesen Gleichsetzungen spricht sich die Auffassung aus, daß die betreffenden, nach Wesen, äußerer Erscheinung und Namen grundverschiedenen Gottheiten eigentlich doch nur verschiedene Erscheinungsformen eines und desselben Weltgottes seien, der Sonne.

König Amenophis IV. oder, wie er sich später nannte, Ech-en-atón (ca. 1380—1363 v. Chr.) hat nun diese, seit den Anfängen der 18. Dyn. immer stärker hervortretende Zurückführung der verschiedenen religiösen Mächte, an die die Ägypter seit alten Zeiten glaubten, auf die Sonne seinerseits konsequent durchzuführen gesucht. Er hat die Sonne geradewegs zum einzigen Gotte erklärt und diesen schließlich in bewußtem Gegensatz zu der alten Religion, der die fetischistischen Eierschalen noch immer anhingen, nicht mehr als menschengestaltiges Geschöpf mit Falkenkopf und Sonnenscheibe verehrt, wie er es anfangs selbst noch getan [1]), in Statuen, die von Menschenhand gebildet waren, und innerhalb geschlossener Tempelbauten, in der gegen das Tageslicht abgeschlossenen Cella, wie es bis dahin üblich war und später wieder üblich wurde. Amenophis IV. sah den weltschöpfenden und -erhaltenden Sonnengott vielmehr ganz realistisch und konkret in dem Gestirn selbst, wie es bei Tage am Himmel stand und seine belebenden Strahlen herniedersandte [2]). Nur die Uräusschlange, die die Sonnenscheibe, freilich umgestaltet, von der alten Darstellung des Sonnengottes überkam [3]), und die Hände, in die man, vielleicht nur einem poetischen Bilde Ausdruck gebend, ihre Strahlen auslaufen ließ [4]), sind Attribute des neuen Gottes, die der Wirk-

1) Z. B. auf dem von Schäfer in letzter Zeit mehrfach (Amtl. Ber. 40, 211ff. 41, 157ff.) behandelten Berliner Tempelrelief aus Karnak Nr. 2072 (LD III 110c).

2) Die von Davies, El Amarna (im Folgenden nur Davies zitiert mit römischer Band- und arabischer Tafelzahl) I S. 45 vertretene Auffassung, daß nicht die Sonne selbst, sondern ein *mysterious life which gave movement, energy, creative and beneficent power to the Sun* göttlich verehrt sein sollte, beruhte nur auf der falschen Auslegung des dem Sonnengotte beigelegten Titels *nb šnn(t) nb(t) ỉtn* „Herr von allem, was die Sonne (Aton) umkreist", den Davies mit Breasted De hymnis S. 13 in ein „Herr des Umkreises, Herr der Sonne (Aton)" zerlegte. Er hat das auf Grund der vollen Schreibung *šnn.t nb.t* später richtig gestellt (Davies VI S. 32). Stellen wie Davies II 36 („er überweist dir alles, was er umkreist") und die Zeichenanordnung in dem Göttertitel, wie sie ib. II 5. 18 und sonst erscheint, hätten schon früher auf die richtige Auffassung führen müssen.

3) Vgl. Schäfer, Amtl. Ber. 40, 227, Anm. 37.

4) Vgl. Schäfer, Ä. Z. 55, 27. Die dort angezogene Stelle des Amun-Hymnus von Kairo (3, 6), die davon spricht, daß der Sonnengott hülfreich „seine beiden

lichkeit nicht entsprachen, sondern auf freier Phantasie beruhten [1]). Unter freiem Himmel betet der König mit zum Himmel erhobenen Händen zu dem Tagesgestirn, und in offenen Höfen opfert er ihm, während ihn die durch kein Tempeldach gehemmten Strahlen der Sonne umfangen.

Als Amenophis IV. diesen Sonnen-Monotheismus einführte, gab er dem neuaufgefaßten Gotte auch einen neuen Namen. Er nannte ihn nicht mehr mit dem alten gewöhnlichen, auch noch im Koptischen lebendigen Worte *rēᶜ* „Sonne" (älter *rīᶜe*), das zwar durch seinen alten religiösen Gebrauch für ihn keineswegs entheiligt war (s. u.), aber doch zu wenig die konkretere Gottesvorstellung der neuen Religion empfinden ließ und auch eines prägnanten Ersatzes bedurfte, der wie ein Fanal des neuen Glaubens leuchtete und diesen vom alten Glauben auf das Grellste sich abheben ließ. Er wählte dafür das Wort *atôn* (äg. geschrieben *ỉtn* mit dem Ideogramm der Sonne) oder besser wohl, wenn diese Vokalisation überhaupt auf richtiger Grundlage ruhen sollte, *atûn* [2]), ein gewählterer Ausdruck für das Tagesgestirn, der sich bis in das Mittlere Reich

Arme" (*ᶜ.wj*) dem reiche, den er liebe, hat dagegen nichts mit diesem Bilde zu tun; sie setzt den ganz anthropomorph vorgestellten Gott voraus.

1) Hierzu ist vielleicht auch, worauf mich Schäfer aufmerksam macht, die eigentümliche Darstellung der Regenbogenfarbenkränze zu stellen, aus denen bei Davies I 22 die Strahlen der auf- oder untergehenden Sonne hervorbrechen und die Davies (ib. S. 30/1) ganz richtig mit der äg. Hieroglyphe für den Sonnenaufgang (*ḫᶜ*) verglichen hat. Nach der Art der Darstellung scheint es fast so, als ob der Künstler an eine Umdeutung dieser Farbenkränze in Halskragen, wie sie die Menschen aus Reihen bunter Fayence- oder Halbedelsteinperlen zusammengesetzt auf der Brust trugen, gedacht habe.

2) Diese heute allgemein angenommene Vokalisation ist geraten; sie beruht lediglich auf der Deutung des in den Tontafelbriefen von El Amarna einmal (Knudtzon Nr. 245), wahrscheinlich unter Amenophis III. vorkommenden syrischen Ortsnamens *Ḫinatuna* als „Stadt (oder Horizont) der Sonne" (Breasted, Ä. Z. 40, 109). Da die Annahme, daß die direkten Anfänge der neuen Religion noch in die Regierung Amenophis' III. zurückreichten, mehr und mehr an Grund verliert (s. S. 105 Anm. 3 und Schäfer, Amtl. Ber. 41, 157 ff.), verliert auch die Deutung jenes Ortsnamens auf einen Zusammenhang mit der Aton-Religion sehr an Wahrscheinlichkeit. Auch O. Weber steht ihr jetzt sehr skeptisch gegenüber. Er verweist auf die Häufigkeit der Endung *-una* in den alten syrisch-palästinensischen Ortsnamen (gerade auch in den Amarna-Briefen) und hält es daher für höchst bedenklich, den in Rede stehenden Namen anders als *Ḫinat-una* abzutrennen. Gegen die Deutung auf den Aton spreche auch die Unterlassung der Determinativschreibung in der keilschriftlichen Wiedergabe. — Damit schwebt nun die Vokalisation der äg. Gottesbezeichnung *ỉtn* eigentlich ganz in der Luft. Trotzdem wird sie der Einfachheit halber und um eine aussprechbare Form des Namens zu haben, im Folgenden als provisorisch beibehalten.

(2000 v. Chr.) zurückverfolgen läßt[1]), aber erst in der 18. Dyn. allmählich an Popularität gewinnt[2]), gelegentlich auch wohl schon vor Amenophis IV. für den Sonnengott gebraucht wird[3]), im All-

1) „er erleuchtet die beiden Länder mehr als die Sonne (*ỉtn*)" Mar. Abyd. II 25, 12; „was die Sonne (*ỉtn*) umkreist" Sinuhe B 213. „o Sonne (*ỉtn*), du große, die in ihrem (d. h. im rechten) Augenblick (da) ist" Lacau, Sarcoph. antér. au Nouv. emp. I 225, 9: „er vereinigte sich mit der Sonne (*ỉtn*)" Sinuhe B 7 (s. u. Anm. 3).

2) Besonders in gewissen Redensarten ist er ständig oder fast ständig anzutreffen. Wer das Tageslicht zu sehen begehrt, wünscht „den *aton* zu schauen" (Urk. IV 938. 1016 u. o.); dem Könige verheißen die Götter, daß seine Lebenszeit sein solle „wie (die) des *aton* im Himmel" (Urk. IV 348. 575. 818); der *aton* „geht auf" (*wbn* Urk. IV 362. 520. 806) oder „erglänzt" (*psd* Urk. IV 19. 332. 391), wie das natürlich aber auch der Rē' tut; die vergoldeten Spitzen der Obelisken „erhellen das Land wie der *aton*" (Urk. IV 357). Vor allen Dingen wird stets das Wort *aton* gebraucht in den Verbindungen „was der *aton* umkreist" (S. 103, Anm. 2 und S. 105, Anm. 1) und „sich mit dem *aton* vereinigen" vom toten König (s. u. Anm. 3).

3) Ob in der bereits im MR bezeugten Formel, mit der der Tod des Königs berichtet wird, „er vereinigte sich (*hnm*) mit dem *aton*, der Gottesleib vereinigte sich (*ꜣbḫ*) mit seinem Erzeuger (*ỉr św* bezw. *prj-n-f ỉm-f*)" Sinuhe B. 7. Urk. IV 54. 896, ist zweifelhaft, wenn auch eine Parallelstelle dafür die Vereinigung mit den „Göttern" (Urk. IV 59) hat: es wäre denkbar, daß der *aton* gerade hier die Sonne im Gegensatz zu dem im 2. Satz genannten Sonnengotte bezeichnen sollte. Vergl. aber die Schreibung des Wortes *ỉtn* mit dem Gottesdeterminativ Urk. IV 82 (in der Formel „was der Aton umkreist"). Daß dagegen aus dem Vorkommen des Wortes in der Benennung des Königsschiffes Amenophis' III. *Ṯḥn-ỉtn-m-ḫnw-f* „die Sonne blinkt in ihm" (Ä. Z. 39, 63; Breasted, Ancient Records II § 869) nichts für das Bestehen eines Aton-Kultus oder gar der neuen Religion unter diesem König zu schließen ist, ist klar. Wie Schäfer mit Recht bemerkt hat (Ä. Z. 55, 27, Anm. 4), ist dabei mit der Sonne (*aton*) garnicht das Gestirn oder der Sonnengott gemeint, sondern der König, der bei den Ägyptern ja seit alter Zeit ständig mit der Sonne verglichen wird, infolgedessen denn auch der Palast und das Königsgrab als sein Horizont, in dem er eben als Sonne auf- bezw. untergehe, bezeichnet werden. Ins Besondere nennt sich Amenophis III. anderwärts auch geradezu „es blinkt die Sonne" (*Ṯḥn-r'*), Mém. Miss. franç. 15, S. 15. = Leps., Königsb. 373 b[1]. Gleichwohl hat Maspero (Hist. anc. II 316) offenbar jene Stelle benutzt, um darauf die durch nichts zu stützende Behauptung zu gründen, das Aton-Heiligtum bei Karnak, von dem uns so manche Baureste mit dem Namen Amenophis' IV. erhalten sind, sei bereits im 10. Jahre Amenophis' III. gegründet worden. Nicht besser steht es mit dem Grabstein Mar. Mon. div. 56 b, den Maspero wegen der Nennung des Amun ebenfalls noch in die Zeit Amenophis' III. setzen wollte; das dort in der *ḥtp-dj-nśwt*-Formel im Parallelismus zu „dem Aton" (*pꜣ ỉtn*) genannte „Re' der Herrscher der beiden Horizonte" ist ja der Anfang der jüngeren Form des offiziellen (königlichen) Namens des von Amenophis IV. verehrten Gottes, die erst seit dem 9. Jahre dieses Königs üblich geworden ist (s. u.). Der Grabstein, der aus Memphis stammt,

gemeinen aber gerade die Sonne als Naturerscheinung oder Weltkörper im Unterschiede zu dem in ihr wohnenden und mittels ihrer die Welt erleuchtenden Gotte bezeichnet[1]), eine Verwendung, in der das alte Wort *rēʿ* m. W. nie vorkommt. Gerade dieser Unterschied dürfte es gewesen sein, der das Wort *atōn* dem Könige als Bezeichnung für seinen neuen Gott empfahl, dem durchaus die kosmisch-körperliche Vorstellung zu Grunde lag, gerade auch im Gegensatz zu der geistigen, die, wie ich später einmal zu zeigen hoffe, mit dem Wesen des von Amenophis IV. so leidenschaftlich bekämpften Amun verbunden war. Wir pflegen die von Amenophis IV. gewählte Benennung seines Gottes *aton*, um den Unterschied jener von ihm auf den Schild erhobenen konkreteren Gottesvorstellung von der alten anthropomorphisch-fetischistischen herauszustellen, mit „Sonnenscheibe“ (*disque*, *orb*), zu übersetzen. Das darf natürlich nicht so verstanden werden, als ob die Ägypter sich die Sonne je anders als als Scheibe vorgestellt hätten.

Genauer redete der König und seine Anhänger von „dem *aton*“ oder „dem lebenden *aton*“; die appellativische Natur des Ausdrucks wird oft durch Hinzufügung des bestimmten Artikels (*pꜣ*) stark betont. Diese appellativische Natur hatte ursprünglich der alten Benennung des Sonnengottes Rēʿ nicht minder zugrunde gelegen, war dort aber in Vergessenheit geraten, sodaß man in Rēʿ eben doch einen richtigen Götter**namen** sah. Bei dem *aton* hätte im Sinne der vom Könige ursprünglich verfolgten Absichten eine gleiche Entwicklung eigentlich nicht eintreten dürfen, aber bei der Inbrunst, mit der man dem neuen Gotte diente, scheint es dennoch sehr bald wie von selbst dazu gekommen zu sein, daß „der Aton“ in El Amarna so gut ein richtiger Göttername wurde, wie es zuvor der dem Könige so verhaßte Amun in Theben gewesen war, gerade wie ja auch später der in ganz ähnlicher Weise in Abwehr gegen den Polytheismus geprägte anonyme Ausdruck

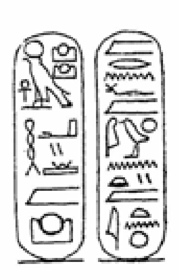
---

gehört also zweifellos in die letzten 8 (+x?) Jahre Amenophis' IV. oder in die kurze Regierung seines Nachfolgers. Vergl. **Schäfer**, Amtl. Ber. 40, 222, Anm. 21.

1) *Itm pw ỉmj ỉtn-f* „das ist Atum, der in seinem *aton* ist“ Totb. 17 (Urk. V 11, 1); vgl. Totb. 15 B; *wbn m ỉtn-f psḏ m ꜣḫ.t-f* „der in seinem *aton* erstrahlt, der in seinem Horizonte erglänzt“ Totb. 17, MR (Urk. V 55, 4); *ḫʿ mw.t-f m ẖnw ỉtn-f* „dessen Mutter im Innern seines *aton* erscheint“ Pap. Berlin 3055, 2, 3 (als Bezeichnung des Sonnengottes); *ỉtn-k ḥḏj-f* „dein *aton* leuchtet“ Pap. Berlin 3049, 5, 3; *sḥḏ tꜣ.wj m ỉtn-f* „der die beiden Länder mit seinem *aton* erleuchtet“ Stele des Suti und Hor. Z. 12. Sehr bezeichnend ist hierfür auch die Stelle Mém. Miss. franç. 5, Taf. 5 aus dem Grabe des Neferḥotep, auf die mich **Schäfer** hinweist: *nt-f Rʿ ḏ.t-f ỉtn* „er ist Reʿ, sein Leib ist der *aton*“ (zu *ḏ.t* „Leib“ für das, worin die Götter verkörpert sind, vgl. Denkm. Memph. Theol. 60).

Allāh d. i. „der Gott" für den Muhammedaner zum Namen des höchsten Wesens geworden ist.

Neben dieser kurzen für den täglichen Gebrauch bestimmten Bezeichnung „der Aton" erhielt der neue Gott aber auch eine ausführlichere offizielle Benennung, die gleich den Namen der ägyptischen Könige in zwei ovale Ringe eingeschlossen und als Bestandteil der dem Gotte als Weltherrscher zuerkannten Königstitulatur behandelt wird [1]). Für eine solche Verteilung auf zwei Namensringe war diese Gottesbenennung aber ganz und garnicht geschaffen [2]), denn sie besteht aus einem einzigen zusammenhängenden Gedanken, einem Satz, der in gedrängter Kürze das Glaubensbekenntnis der neuen Religion enthält, genauer die Feststellung des Verhältnisses des neuen Glaubens zum alten. Zunächst, d. h. von der Begründung der neuen Religion an bis in die ersten Jahre des Bestehens der neuen Residenz El Amarna, lautete dieser dogmatische Satz, der, wie Schäfer es genannt hat [3]), den lehrhaften Namen des Gottes bildete, so: *ꜥnḫ Rꜥ Ḥr-ꜣḫ.tj ḥꜥj m ꜣḫ.t — m rn-f m Šw ntj m Itn* „es lebt Reꜥ-Horus der beiden Horizonte, der frohlockt im Horizonte — in seinem Namen als Schu, welcher ist der Aton" (der Gedankenstrich deutet die Scheidung der beiden Namensringe an). Die Benennung enthält eine theo-



1) Schon in der Zeit, da der König noch seinen alten Namen Amenḥotp führte: Prisse, Mon. 11 = Trans. Roy. Soc. lit. 2[nd] ser. 1, Taf. I bei S. 140. Ebenso im Grabe des Raꜥmose im westl. Theben, Villiers Stuart, Funeral Tent S. 89 ff.

2) Dies würde allein schon beweisen, daß die Benennung älter als die Einschließung in die Ringe gewesen sein muß, hätten wir auch nicht das o. S. 103 Anm. 1 erwähnte Berliner Relief Nr. 2072 (LD III 110 c) aus dem thebanischen Heiligtum, das der König seinem Gotte vor dem Bruch mit Theben erbaute, sowie die damit zusammenhängenden Inschriften Leps. Denkm. Text III 52 = Brugsch, Rec. de mon. II, Taf. 57. Trans. Roy. Soc. Lit. 2[nd] ser. 1, Taf. III, 4 bei S. 140 = Brugsch a. a. O., und endlich die Inschriften Ann. du Serv. 7, 228/9. LD. III, 110 i.

3) Ä. Z. 55, 26 Anm. 1. Sitz.-Ber. Berl. Akad. 1919, 479. — Die dort auf meine Empfehlung gegebene richtige Übersetzung der Schlußworte *Šw ntj m Itn*, die man in letzter Zeit sonst unrichtig „Glanz, der in der Sonnenscheibe ist" (Erman, Äg. Religion[2] S. 78. Davies I 9 u. o.) oder gar „Hitze, die in der Sonnenscheibe ist" (Breasted, Development of Religion and Thought 320) übersetzt hat, ist, wie ich nachträglich gesehen habe, schon von Maspero in seiner Hist. anc. II 320 gegeben worden. *šw*, mit dem einfachen Ideogramm der Sonne ⨀ geschrieben, bedeutet nebenbei bemerkt m. W. nie Glanz oder Hitze, sondern nur „Sonne" (s. u.). Nach dem Zweck, den die ganze Benennung verfolgte, kann

logische Identifikation ähnlich den oben erwähnten, aber in völlig anderer Form. Hier wird die neue Form des Sonnengottes, der Atōn d. i. „die Sonne“, mit den beiden Formen identifiziert, unter denen das vergöttlichte Tagesgestirn allgemein im Volksmunde des Neuen Reiches, vor wie nach Amenophis IV., bezeichnet zu werden pflegte [1]): „Reʿ-Horus der beiden Horizonte (Ḥar-achte)“ und Schu.

Das erstere ist die in Heliopolis übliche Benennung des Sonnengottes, die auf der Gleichsetzung des Rēʿ d. i. „Sonne“ mit dem falkengestaltigen „Horus vom Horizonte“ (eig. „Horus der zum Horizont gehörige“) beruhte (s. ob. S. 102). Ihr entspricht die in geschichtlicher Zeit allgemein übliche Darstellung des Sonnengottes, die ihn als Menschen mit dem Falkenkopf des Horus zeigt, darauf die Sonnenscheibe, um die sich die Uräusschlange windet. Unter dieser Gestalt begegnen wir ja auch dem Gotte Amenophis' IV. mit dem „lehrhaften“ Namen auf dem ältesten erhaltenen Tempelbilde der Zeit, dem Berliner Relief Nr. 2072. Daß das nach uralter Weise wie der Dualis des Wortes *ꜣḫ.t* „Horizont“ (in späterer Zeit gesprochen *ăche* [2])) geschriebene Adjektiv *ꜣḫ.tj* „der zum Horizont gehörige“ in dieser Benennung damals unter Amenophis IV. wirklich für den Dualis gehalten wurde, scheint aus der unten zu besprechenden Umgestaltung des lehrhaften Namens des Aton deutlich hervorzugehen [3]). Eben daraus ergibt sich auch, — was für

in dem *m* vor *Itn* nur das *m* der Identität (dem ב essentiae entsprechend) gesehen werden.

1) Vergl. nur die Stellen des Pap. d'Orbiney, wo vom Sonnenaufgang die Rede ist und die Sonne bald „der Aton“ (6, 9), bald „der Reʿ-Horus der beiden Horizonte“ (7, 2/3) bald „der Schu“ (14, 6), überall mit dem bestimmten Artikel (z. T. in offenbarer Nachwirkung der Zeit Amenophis' IV.) genannt ist. „Der Schu“ und „der Aton“ ebenso auch Anast. IV 5, 6.

2) Vergl. *Ḥr-m-ꜣḫ.t* „Horus im Horizonte“ als Name der großen Sphinx von Gize, griech. *Αρμαχις*, und kopt. ⲁϩⲉ „Nutzen“, äg. *ꜣḫ.t* „das Nützliche“, „Vortreffliche“, welches Wort mit dem für „Horizont“ (eig. das Herrliche scil. Bergland) offenbar eins war. Wie die Adjektivform (Nisbe) und der gleichlautende Dualis dieses letzteren Wortes lauteten, ist unbekannt. Die in der üblichen Wiedergabe *'achte* angenommene Vokalisation ist geraten. Ob der von Möller zu der Gottesbenennung „Horus vom Horizonte“ gestellte Personenname *Αραχθης* (Pap. Tebt. 20, 2; 103, 19, Ryl. Pap. 217, 36. 218, 10. 226, 9) wirklich damit identisch ist und diese Vokalisation bestätigt, erscheint sehr zweifelhaft. In äg. Texten kommt m. W. der Gottesname in dieser Verwendung nicht vor; anders der oben als Name der großen Sphinx zitierte Name *Αρμαχις*, der zu allen Zeiten der späteren Perioden ein sehr gewöhnlicher Personenname gewesen ist.

3) Noch nicht unter Thutmosis III. Urk. IV 159; vgl. auch ib. 144/5 (Thutm. II). Später ist in der Ramessidenzeit die Schreibung von *ꜣḫ.tj* „die beiden Horizonte“

den Kundigen, zumal angesichts der insbesondere im Hieratischen üblichen vollen phonetischen Schreibungen des heliopolitanischen Gottesnamens, ohnehin kein Geheimnis mehr war — daß die Sonnenscheibe, die der Falke in der normalen Schreibung auf dem Kopfe zu tragen pflegt, nicht etwas Nebensächliches, ein bloßer Kopfschmuck des Falken war, sondern den mit dem *Ḥr-ꜣḫ.tj* verbundenen Namen Reʿ darstellte [1]). Das geht auch schon daraus hervor, daß diese Sonnenscheibe zuweilen frei über dem Falken schwebt (z. B. Davies V 26. VI 31. 32).

Das Beiwort „der frohlockt im Horizonte" (*ḥʿj m ꜣḫ.t*), das den Namen des „Reʿ-Horus der beiden Horizonte" in dem „lehrhaften" Namen begleitet und mit ihm den ersten der beiden Namensringe füllt, erweist sich nicht nur dadurch, sondern noch mehr durch das im 2. Namensringe darauf folgende „in seinem Namen als" als eng dazu gehörig (vgl. die unten zu zitierende Stelle Leps. Denkm. Text III 49). Es ist, wie mir Schäfer zeigte, keineswegs eine Erfindung Amenophis' IV. gewesen, sondern schon vor ihm als eine Benennung des Sonnengottes nachweisbar (Totb. 133, 5 Nav. in einer Anrufung).

Schu (griech. Σῶς), in unserm „lehrhaften" Namen meist mit dem Deutzeichen der Sonne, zuweilen aber auch ohne dieses geschrieben, ist eine, wir wissen noch nicht recht wie [2]), aus dem Namen der alten Personifikation der Leere, des Luftraumes zwischen Himmel und Erde, hervorgegangene Bezeichnung der Sonne, der wir seit der Hyksoszeit allenthalben in den Texten begegnen [3]).

mit ausgeschriebener Dualendung und mit zweimaliger Setzung der Determinativa (Haus, bezw. Haus und Gott) — eine Schreibung, die die dualische Ausdeutung in einer früheren Zeit voraussetzt — zur einfachen Schriftvariante des Singularis *ꜣḫ.t* herabgesunken, vermutlich weil inzwischen der Dualis des Wortes abgestorben war. Bei uns kann eine solche Deutung angesichts der singularischen Schreibung des *ꜣḫ.t* in dem folgenden Prädikat „der frohlockt im Horizonte" wohl nicht in Frage kommen.

1) Dies ist von der großen Mehrzahl der Ägyptologen außer acht gelassen worden, auch noch in neuester Zeit von so ernsthaften wie Davies (uneinheitlich, vgl. I S. 45, II S. 15 gegen IV S. 29, V S. 28) und Schäfer (Sitz.-Ber. Berl. Ak. 1919, 480, richtig gestellt nach Korrespondenz mit mir Amtl. Ber. 40, 228). Daher fehlt denn auch in vielen Publikationen an minder gut erhaltenen Stellen oft die Sonnenscheibe, und es wird der Gottesname irrig Harachte statt Reʿ-Harachte gelesen.

2) Wahrscheinlich im Zusammenhang mit der Gleichsetzung des Luftgottes Amun mit dem Sonnengotte Rēʿ. Hierüber gedenke ich später einmal in anderem Zusammenhange zu handeln.

3) Das älteste Beispiel wohl in der jüngeren Form des MR Kommentares zu Totb. 17 (Urk. V 11, 17): „was das Gestern betrifft, so ist das Osiris, was das

Bei dieser Gleichsetzung des Aton mit den beiden älteren Formen des Sonnengottes in der offiziellen Benennung, die uns beschäftigt, steht der zuerst genannte Reʿ-Horus der beiden Horizonte noch entschieden im Vordergrunde; alles andre, auch der Aton, ist Nebenwerk dabei[1]. Eigentlich ist der Gott hier noch geradzu so benannt, und dem entspricht ja, wie gesagt, auch die älteste Darstellung, die wir von ihm besitzen, auf dem Berliner Relief[2]. Wir begegnen aber auch auf den Denkmälern nicht selten abgekürzten Formen der offiziellen Benennung, in denen nur deren den „Reʿ-Horus der beiden Horizonte" betreffender Anfang als Bezeichnung für den Gott Amenophis' IV. verwendet ist[3]. So z. B. wenn sich der König einmal (noch als Amenḥotp) „geliebt von Reʿ-Horus der beiden Horizonte, der frohlockt im Horizonte" nennt (Leps. Denkm. Text III 49 = Gauthier, Livre des rois III 349, 17), also nur den Inhalt des späteren ersten Namensringes gebraucht, oder wenn auf den z. T. sicherlich vom Könige gestifteten Denkmälern seiner Anhänger in der *ḥtp-dj-nśwt* Formel nur „es lebt Reʿ-Horus der beiden Horizonte, der herrliche geliebte Gott"

Morgen betrifft, so ist das Schu" (*Św* mit der Sonne und dem Gott determiniert bei Kgn. Mentuhotp; verschrieben oder verlesen *Ḥw* bei Nachtmin Ann. du serv. 6 pl. 7), der NR Text hat hier Reʿ statt Schu. — Beispiele aus dem Anfange der 18. Dyn.: „bis Schu über deiner Brust aufgeht" Urk. IV 117; das Medikament werde bei Tage dem Schu ausgesetzt, bei Nacht dem Tau, Eb. 58, 4; vgl. 82, 13. 88, 18; im Gegensatz dazu: „ohne sie den Schu sehen zu lassen" Eb. 93, 13; „der Schu (*p3 św*) ist heiß, hätte man doch dem Schu (*p3 św*) den Wert des Kornes in Fischen gegeben", Rede der Lastträger, Paheri 3. Hier ist das Wort überall mit dem einfachen Bilde der Sonne determiniert.

1) Bemerkenswert ist hierfür vielleicht, daß das von König Amenophis IV. selbst so gern geführte wie auch seinem Gotte öfters (z. B. Mar. Mon. div. 56b) beigelegte Prädikat „der von der Wahrheit lebt" (*ʿnḫ m m3ʿ.t*) in den früheren Zeiten der 18. Dyn. gerade als Beiwort des „Reʿ-Horus vom Horizonte" belegt ist, mehrfach auch mit dem Zusatz „alle Tage", der seinerseits die von Schäfer Amtl. Ber. 40, 230 dafür postulierte Deutung des „leben" im materiellen Sinne des sich Ernährens von etwas bestätigt (Theban. Gräber des *Śn-nfrj* und des *Dḥwtj*; ebenso später in Dyn. 19: Brit. Mus. Eg. Stelae V 39). — Dagegen ist der Titel „Herr des Himmels, Herr der Erde" (*nb p.t nb t3*), den der Aton unter Amenophis IV. ständig führt, speziell dem Amun eigentümlich (z. B. Grab des *Dḥwtj* bei Draʿ abu Pnegga aus der Zeit der Hatschepsut).

2) Daß diese noch vor der Umbenennung des Königs aus Amen-ḥōtp in 'Ech-en-atōn der später üblichen Darstellung des Gottes als strahlende Sonnenscheibe mit Händen Platz hat machen müssen, lehren die Bilder Prisse Mon. 10/11 und das Oxforder Jubiläumsbild (Griffith Journ. Eg. Arch. 5, 61 ff. = Schäfer Sitz.-Ber. Berl. Akad. 1919, 477 ff.)

3) In allen diesen Fällen steht das so verwendete Teilstück des lehrhaften Namens natürlich nicht in einem Königsnamensringe.

(Davies IV 32) oder „es lebt Re'-Horus der beiden Horizonte, der (pꜣ) Aton" (Brugsch Thes. V 1069) als der zum Geben aufgeforderte Gott genannt wird [1]). Und das noch zu einer Zeit, wo die alte Darstellung des Gottes als falkenköpfiger Mensch mit der Sonnenscheibe längst abgekommen war und eine solche Nennung des alten heliopolitanischen Sonnengottes mit der sonstigen Behandlung des Aton in Wort und Bild in hellem Widerspruch stand. Es ist, als ob die Aton-Verehrer hier aus der Rolle gefallen wären. Eben diese Widersprüche werden es gewesen sein, die schließlich zu der Änderung des lehrhaften Namens veranlaßt haben, mit der wir uns nachher zu beschäftigen haben werden.

Je stärker so die Gestalt des heliopolitanischen Sonnengottes Re'-Horus der beiden Horizonte (Ḥar-achte) als ursprünglicher Mittelpunkt der neuen Sonnenreligion hervortritt, umso auffallender wird das Fehlen des thebanischen Amun, der damals doch selbst auch völlig zum Sonnengotte geworden war und beständig mit jenem Re'-Horus der beiden Horizonte identifiziert wurde (s. oben S. 102). Hier zeigt sich unverkennbar ein von vornherein bestehender Gegensatz gegen diese Gottesform, aus dem dann sehr bald der grimmige Haß gegen sie und die tiefgehende Abneigung gegen das ihr verschriebene Theben bei dem König hervorgegangen sind. Dieser Gegensatz muß so alt sein wie die Regierung des Königs. Er steckt schon in seinem Königsnamenprotokoll, das den Titel eines „ersten Propheten" des neuen Gottes in seiner vollen offiziellen Benennung enthält, und ist damit auch schon für eine Zeit bezeugt, in der der König noch selbst den Namen Amenḥotp trug und auch die Darstellung seiner Person in offizieller Verehrung des Amun noch duldete.

Ein ganz wesentlicher, bisher nicht richtig eingeschätzter Bestandteil der offiziellen, in die Namensringe eingeschlossenen Gottesbenennung ist das Zeichen des Lebens (*'nḫ*), mit dem sie in ihrer korrekten Schreibung zu beginnen pflegt. In einer Art Schriftspielerei wird es in Miniaturgestalt vor den Horusfalken gesetzt,

1) Eine entsprechende Abkürzung der unten zu besprechenden jüngeren Form des lehrhaften Namens liegt, gleichfalls ohne Königsnamensring, vor als „Re', Herrscher der beiden Horizonte" Davies III 19 (in einer Anrufung). Mar. Mon. div. 56 b (in der *ḥtp-dj-nswt*-Formel). Brit. Mus. Grabstein Nr. 324 (Guide to the Egypt. Galleries, Sculpture, 1909, S. 124), überall im Parallelismus zu *pꜣ ỉtn* „der Aton". Bemerkenswert ist das Fehlen des *'nḫ* „es lebt", mit dem der volle Name beginnt, in diesen Abkürzungen. An den beiden ersten Stellen könnte man einen Ersatz dafür in dem Lebenssymbol finden, das die Sonnenscheibe im Namen Re' nach der Sitte der Zeit wie einen Halsschmuck (s. u. S. 112, Anm. 2) trägt. An der 3. Stelle scheint dieses aber zu fehlen.

als ob ihm damit das Leben zum Einatmen vor die Nase gestellt werden sollte, wie das in ganz gleicher Weise auch am Anfang der Königsinschriften zu geschehen pflegt, die mit den Worten „es lebt der Horus NN“ oder „es lebt der gute Gott, der König NN“ beginnen. In dem letzteren Falle ist dieses *ˁnḫ* so formelhaft geworden, daß man es später in der Tat vielfach garnicht mehr mitgelesen und jedenfalls seinen Sinn nicht mehr verstanden zu haben scheint[1]. Daher ist es denn auch in unserm Falle von den Ägyptologen (gerade wie die Sonnenscheibe des Horusfalken) da, wo es stand, meist für ein belangloses Symbol gehalten[2] und beim Kopieren der Inschriften vielfach übersehen oder nicht beachtet worden[3]. Und wo man ihm Beachtung schenkte und es mitlas,

1) Gerade auch aus der Zeit, der Amenophis IV. angehörte, lassen sich Anzeichen hierfür zusammentragen. Ich nenne hier nur die sinnlose Zufügung eines solchen *ˁnḫ* (im Hieratischen auch mit den phonetischen Komplementen *n* und *ḫ* geschrieben) vor der Nennung des Königs in Datierungen wie Davis, Tomb of Queen Tiyi pl. 16. Gauthier, Livre des rois III 344 (*ˁnḫ* statt *ḥr*?) 346. 348 (*ˁnḫ ḥḳ*; im Namensringe). Davies V 33.

2) Breasted, De hymnis S. 13, der sich damals nur auf die alten Publikationen stützen konnte, wollte es mit dem Lebenszeichen vergleichen, das in den Inschriften der Amarnazeit (z. B. in den Worten *Rˁ*, *Itn*, *nḥḥ*, *tḥ.t*) nicht selten dem Zeichen der Sonne wie ein Halsschmuck angehängt wird, den Darstellungen des göttlichen Gestirns entsprechend, die diesen Schmuck an seiner Uräusschlange hängend zeigen.

3) Die Zahl der Fälle, in denen es unserm Gottesnamen wirklich zu fehlen scheint, ist äußerst gering, fast gleich Null. Auf die älteren Publikationen, insbesondere Lepsius, ist in dieser Hinsicht garnichts zu geben, wie ein Vergleich mit der neuen sorgfältigen Publikation von Davies auf Schritt und Tritt zeigt. Ebensowenig auf die äußerst flüchtige Publikation der Franzosen Bouriant und Legrain (Monuments pour servir à l'étude du culte d'Atonou I, in den Mém. de l'Institut franc. d'archéol. orient. du Caire tome 8, im Folgenden zitiert Culte d'Atonou); auch das Zeugnis von Legrain in seinen Sonderpublikationen fällt nicht sehr ins Gewicht, weil er sich, wie aus seinen Bemerkungen klar hervorgeht, der Bedeutung der Frage garnicht bewußt war und infolgedessen das Fehlen des Zeichens nirgends durch ein „sic“ besonders konstatiert hat. — Das Zeichen fehlt sicher nur irrtümlich infolge ungenauer Wiedergabe des Originales in folgenden Publikationen: Piehl, Ä. Z. 21, 129 c (Grab des Raˁmose; nach meiner Kollation steht es hier ebenso da wie in der Beischrift des Gottes bei Villiers Stuart, wo Breasted es ignorierte). Culte d'Atonou I pl. 40 dreimal (vgl. die Phot. ib. pl. 39 und Davies IV 31); pl. 65 am rechten Torpfeiler des Palastes (vgl. Davies VI 4); S. 41, Fig. 12 (vgl. Davies VI 37); S. 92 in der Opferformel (vgl. Davies IV 32); S. 129 (vgl. Davies V 13). Leps. Denkm. Text II 130 (vgl. Davies II 5). Legrain, Catal. gén. du Caire Nr. 42089 (Statues et statuettes). British Museum, Guide to the Egyptian Galleries, Sculpture, Nr. 435 (im Original steht es nach Gardiner da). Erman Ä. Z. 38, 114 (im Original Berlin 13290 steht es nach Schäfer da). Davies

hat man es nicht richtig verstanden und mit dem begleitenden Namen des Horus der beiden Horizonte falsch verbunden[1]). In Wahrheit ist es hier, wie dort am Anfang der Königsinschriften, das vorausgestellte Prädikat eines („verbalen") Aussagesatzes „es lebt Reʿ-Horus usw." Die gleich zu besprechende Umgestaltung unserer Gottesbenennung zeigt das auf das Deutlichste.

Die beste Bestätigung für diese Ausführungen, wie auch für das, was oben über die Lesung der Sonnenscheibe beim Horus der beiden Horizonte gesagt wurde, fand H. Schäfer anläßlich der Durchsicht meines Manuskriptes in der hierneben abgebildeten Variante, die eine für die Herstellung von Namenschildern aus Fayence bestimmte Tonform aus den Grabungen der Deutschen Orient-Gesellschaft im Berliner Museum (Nr. 22 000)

V 2 (vgl. Phot. ib. 19); V 26 einmal unter 6 Fällen (vgl. Phot. ib. 39, wo es an der betr. Stelle, wenn auch schwach, kenntlich ist); VI 4 dreimal auf jetzt weggebrochenen Stücken (in 2 dieser Fälle ist es Culte d'Atonou I pl. 65 richtig angegeben und in einem derselben, am linken Torpfeiler des Palastes, auch durch Grapow nach dem leider unvollständigen Berliner Abklatsch bestätigt); VI 16 = 35 zweimal nach Leps. Denkm. III 106b; VI 31 desgl. zweimal nach Leps. Denkm. III 105f., jetzt völlig zerstört (wo Culte d'Atonou I S. 46 es das eine Mal angibt). — Wahrscheinlich nur in Folge der außerordentlich schlechten Erhaltung des Steines scheint es ferner zu fehlen: Davies II 8 = Leps. Denkm. III 91; III 27 dreimal; V 33 einmal unter 5 Fällen (Phot. ib. 40 unkenntlich) VI 15 = Leps. Denkm. III 107a; VI 15 = 34 nach Mariettes Kopie; VI 17 zweimal (bei Culte d'Atonou I pl. 60 ganz zerstört). In der großen Mehrzahl dieser Fälle handelt es sich um Gräber oder Denksteine, die sonst überall (z. T. an nicht wenigen Stellen) die richtige Schreibung mit dem Lebenszeichen haben. Selbst wenn also an einer oder der andern Stelle wirklich das Zeichen im Original fehlen sollte, könnte es sich dabei doch nur um einen Schreibfehler handeln, wie er auch bei der jüngeren Form des Namens (mit *ḥḳ3* statt Horus) einmal zu beobachten ist (Davies I 6). Auch die Ringformen bei Petrie, Tell el Amarna 14, 66. 69. 70 sind als fehlerhaft anzusehen (vgl. ib. 68. 71. 75). Auf den Berliner Skarabäen ist das *ʿnḫ*, wo es zu fehlen scheint, nach Schäfers Mitteilung z. T. nur unter der Glasur verschwunden (z. B. Berlin 14 070). Zuweilen ist es auf Denkmälern mit kleinerer oder flüchtigerer Schrift auch nur angedeutet (so Berlin 14 145 = Ä. Z. 52, 78). — Zu einigen Stellen, an denen ich das Fehlen des Zeichens fürs erste nicht zuversichtlich zu beanstanden wage, s. u. [Nicht dazu zu stellen ist Prisse, Mon. 11, weil dort der Name in den Ring geschlossen ist, s. u. S. 117 Anm. 2.] Gerade in den Inschriftresten aus dem Atontempel von Karnak ist sonst die korrekte Schreibung mehrfach gut bezeugt mit und ohne Namensring (Leps. Denkm. Text III 52. Trans. Roy. Soc. Lit. 2nd ser. 1, Taf. III bei S. 140), wie sie es für diese erste Zeit des Königs ja auch durch das Raʿmose-Grab ist.

1) Maspero, Hist. anc. II 320 „L'Harmakhis vivant". Diese Deutung wird durch die unten zu besprechende Umänderung des Namens widerlegt, die unmißverständlich zeigt, daß das *ʿnḫ* vor dem *Rʿ* zu lesen ist.

bietet. Hier sind die Zeichen *ꜥnḫ* und *Rꜥ* ganz unmißverständlich gerade so wie in der unten zu besprechenden jüngern Form des „lehrhaften“ Namens geschrieben, außerdem ist das Bild des Horusfalken durch eine lautliche Schreibung *ḥ* + *r* ersetzt, gerade wie man es unter Amenophis IV. mit dem Worte *m.t* „Mutter“ gemacht hat, bei dem man das Bild des Geiers als des heiligen Tieres der thebanischen Göttin Mut zu vermeiden wünschte. Das Ganze stellt sich also, wie Schäfer treffend bemerkt, als eine merkwürdige Übergangsform dar, die zwar noch die ältere Namensform in Gebrauch zeigt, aber schon mit den Spuren der Bedenken, die zu ihrer Abänderung führten.

Erst durch das „es lebt“, das vielleicht nicht von Anfang an zu der Benennung des neuen Gottes gehörte (s. u.), gewinnt nun auch das im 2. Namensringe folgende *m rn-f* „in seinem Namen“ seine richtige innere Beziehung; es ist als adverbialer Bestandteil eines Satzes besser denn als Attribut eines einfachen Namens berechtigt. Und damit tritt zugleich auch der dogmatische Charakter der ganzen Gottesbenennung erst recht scharf hervor; es ist wie gesagt ein kurzes Glaubensbekenntnis, das wir darin vor uns haben, ein Glaubenssatz.

Eine Benennung in die Form einer Aussage zu kleiden, ist echt ägyptisch. Aus der großen Fülle von Beispielen aller Zeiten, die es dafür gibt, seien hier nur die nächstliegenden herausgegriffen: der Name des Königs Amenophis IV. selbst, sowohl in seiner älteren Form Amen-ḥotp „Amun ist zufrieden“, als in seiner jüngern Ech-en-aton „Es gefällt dem Aton“ d. h. „der Aton hat Wohlgefallen“, die Namen seines Vaters Neb-maꜥet-rēꜥ „Der Herr der Wahrheit ist Reꜥ“ und seiner Gattin Nefer-nefru-aton „Schön ist die Schönheit des Aton“ (oder „Der Gute der Guten, also der Beste, ist der Aton“?). Dabei braucht, wie diese Beispiele zeigen, der Gegenstand der Benennung selbst garnicht genannt oder auch nur in einer grammatischen Form darauf Bezug genommen zu sein, sondern es besteht oft nur eine zwischen den Zeilen zu lesende Beziehung zwischen dem in dem Namen Gesagten und dem Benannten, in der Art, daß der dogmatische Ausspruch, den der Name enthält, durch den Träger des Namens illustriert werden oder sich an ihm bewahrheiten soll. In andern Fällen stellt aber die dogmatische Benennung eines Gegenstandes auch geradzu eine Aussage über diesen selbst dar, wie z. B. „das ist ein Neger“ (Pinaḥsi), „Reꜥ ist es der ihn geschaffen hat“ (Ramses), „Er wird mir ein Bruder sein“ (*Iw-f-n-j-r-śn*), und enthält wohl gar die einfache Bezeichnung des Gegenstandes, wie die alten Benennungen des

Königs als *nfr-ḥr* „Gut ist Horus" und der oberägyptischen Königskrone als *nfr-ḥḏ.t* „Schön ist die weiße Krone"[1]), die neben den in ihnen enthaltenen einfachen Bezeichnungen *Ḥr* „Horus" und *ḥḏ.t* „die weiße Krone" stehen.

Um einen Fall der letzteren Art handelt es sich bei uns; „Reʿ-Horus der beiden Horizonte", von dem die offizielle Benennung des Aton etwas aussagt, war ja zugleich der eigentliche Name des zunächst als falkenköpfiger Mensch mit der Sonnenscheibe dargestellten Gottes. Daher wäre hier eine gelegentliche Weglassung des aussagenden „es lebt" (*ʿnḫ*) durchaus begreiflich, wie sie in den folgenden Fällen vorliegt bezw. vorzuliegen scheint: „König Amenophis IV., geliebt von Reʿ-Horus der beiden Horizonte, der frohlockt im Horizonte" (Leps. Denkm. Text III 49 = Gauthier, Livre des rois III 349, 17), „der große *bnbn*-Obelisk des Reʿ-Horus der beiden Horizonte, der frohlockt im Horizonte. in seinem Namen als Schu, welcher ist der Aton" (Leps. Denkm. III 110i), „Erster Prophet des Reʿ-Horus der beiden Horizonte, der frohlockt im Horizonte, in seinem Namen als Schu, welcher ist der Aton" in der älteren Titulatur des Königs (Leps. a. a. O. Legrain, Ann. du Serv. 7, 228/9 = Gauthier a. a. O. 346, 8. 349, 19)[2]). Es sind das bewerkenswerterweise sämtlich Fälle aus der ersten Zeit des Königs, als er sich noch Amenḥotp nannte, und in ihnen ist überall der im Zusammenhang eines Satzes stehende Gottesname nicht in die Namensringe eingeschlossen. Man könnte daher darin eine ältere Vorstufe der später mit *ʿnḫ* „es lebt" beginnenden Namensform finden wollen, die jedoch auch schon für die Amenḥotp-Zeit durch das Grab des Raʿmose und die Reliefs aus dem Tempel von Karnak unter ganz gleichen Bedingungen bezeugt ist (s. oben S. 112 Anm. 3). Es gibt indes entsprechende Fälle, wo das *ʿnḫ* auch bei der jüngeren Namensform fehlt, die doch von vornherein damit gebildet war. Allerdings sind das nur die oben S. 111 Anm. 1 besprochenen Abkürzungen, die bloß den Anfang der Benennung enthalten ohne das „im Namen als", zu dem gerade das *ʿnḫ* wie ein Komplement zu gehören schien.

Im Laufe des Regierung Amenophis' IV., wahrscheinlich bald nach seinem 8. Jahre[3]), erfährt der hier besprochene dogmatische

1) S. m. Bemerkungen bei Borchardt, Grabdenkmal des Saḥureʿ II Text S. 87.

2) Für die beiden letzten Fälle wird das Fehlen des *ʿnḫ* durch den Berliner Abdruck der Inschrift von Silsile (LD III 110i = Legrain, Ann. du Serv. 3, 263) als tatsächlich bestätigt, wie Grapow festzustellen die Freundlichkeit hatte.

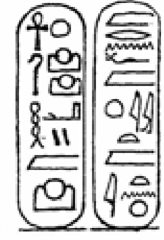
3) Der alte Name ist noch im Anfang des 8. Jahres in Kraft, Davies V 33.

Königsname seines Gottes nun eine merkwürdige Änderung, die sich bis an das Ende der kurzlebigen Religion unter dem ersten Schwiegersohn und nächsten Nachfolger des Königs erhält. Sie lautet jetzt: „es lebt Reʿ, der Herrscher der beiden Horizonte, der frohlockt im Horizonte, — in seinem Namen als *ỉt-Rʿ*, der gekommen ist als Aton". Hier ist offenbar die Tendenz, die urspr. bei der Bildung dieser dogmatischen Gottesbenennung verfolgt

---

Der neue Name tritt zuerst, und zwar noch ohne Abänderung des alten Begleittitels *ỉmj ḥb-śd* „der sich am Königsjubiläum befindet" (vgl. dazu Schäfer, Sitz.-Ber. Berl. Akad. 1919, 481. Amtl. Ber. 40, 228, Anm. 41), in dem Grabe der Prinzessin Makjet-aton (Culte d'atonou I pl. 6. 10. 12) und in dem Grabe des Maḥ (Davies IV 15. 16) auf. Durch die Tatsache, daß in den Darstellungen vom Tode der Makjet-aton die 4. Tochter des Königs „Nefer-nefru-aton die Kleine" (die Lücke in der Beischrift paßt trotz Davies II S. 7 durchaus dazu) als Neugeborene auf dem Arme einer (notabene nicht als Prinzessin gekleideten und also nicht nach Legrain zu deutenden) Amme erscheint (bei der Totenfeier steht sie anachronistisch in der Familie), läßt sich die Zeit dieses Todesfalles mit einiger Wahrscheinlichkeit bestimmen. Denn diese 4. Prinzessin war einesteils, als im Jahre 8 die Grenzstele A in El Amarna gesetzt wurde, noch nicht am Leben (dort ist an der Seite nur die 3. Prinzessin ʿAnches-en-p-aton nachträglich zu den im Texte der Proklamation allein genannten beiden ältesten Prinzessinnen zugefügt); andernteils wird sie aber, da in der Mitte des Jahres 12 alle 6 Töchter des Königs, einschließlich der längst verstorbenen Makjet-aton, miteinander auftreten (Davies II 37; vgl. für das Tagesdatum III 13), spätestens im Jahre 9 geboren sein müssen. Wo sie sonst auf den Denkmälern auftritt, hat der Gott stets die jüngere Form des offiziellen Namens mit der endgültigen, noch unter dem Nachfolger des Königs geltenden Fassung des Begleittitels *nb ḥb-śd* „Herr des Königsjubiläums" (statt des älteren *ỉmj ḥb-śd*). Beachtenswert ist der Befund im Grabe des Pinaḥsi (Davies II 5 ff.). Dort tritt der ältere offizielle Name des Gottes (mit Reʿ-Horus der beiden Horizonte) ausschließlich da auf, wo nur die 3 ältesten Prinzessinnen das Königspaar begleiten (II 5. 7. 8), der jüngere (mit Reʿ, der Herrscher der beiden Horizonte) und zwar mit der jüngeren Form des Begleittitels *nb ḥb-śd* da, wo auch die 4. Prinzessin zugegen ist (II 10. 12). Das stimmt durchaus zu dem, was oben ermittelt wurde; d. h. der neue offizielle Name des Gottes ist etwa gleichaltrig mit dieser Prinzessin gewesen. Davies VI S. 15 setzte die Namensänderung kurz nach der Geburt der 3. Prinzessin, die im Jahre 6 bei der Gründungsproklamation von El Amarna noch nicht am Leben war, aber spätestens im Jahre 8 geboren sein muß (s. oben). — Für die oft erörterte Frage, wieweit aus dem Auftreten der verschiedenen Prinzessinnen auf den Denkmälern Amenophis' IV. chronologische Schlüsse gezogen werden dürfen, sind die obigen Feststellungen wohl nicht ohne Wert. Es geht daraus hervor, daß Säuglinge als halberwachsene Kinder, Verstorbene als Lebende dargestellt werden können, wenn es darauf ankommt, die ganze Familie aufmarschieren zu lassen. Andererseits treffen wir in den reizenden Familienszenen und in den Balkonszenen ja auch die ältesten Töchter des Königspaares, die schon in der Amenophis-Zeit als Halberwachsene ihren Eltern beim Gottesdienst assistierten (Prisse Mon. 11, 3), noch als zarte Kindlein spielend abgebildet an.

war, ganz aufgegeben oder aus dem Auge verloren, obwohl das darauf beruhende, ja geradezu dieser Tendenz dienende *m rn-f m* „in seinem Namen als“ noch stehengeblieben ist. Die beiden Gottesnamen, die der alten Religion angehörten, Horus und Schu, mit denen ja gerade der neue Gott (Aton) als wesenseins bezeichnet werden sollte, sind ausgemerzt und durch entsprechende Prädikate ersetzt. Die Beziehungen zur alten Lehre sind damit abgeschnitten. Der „Horus der beiden Horizonte“ ist in einen „Herrscher der beiden Horizonte“ verwandelt, als ob das Horus die Bedeutung des Königstitels Horus gehabt hätte, und der so umgewandelte Ausdruck erscheint nun als Beiwort zu dem auf das *ʿnḫ* „es lebt“ folgenden Reʿ [1]), das hier im Anfange des 1. Königsnamensringes des Gottes ebenso wie in den entsprechenden Namen des Königs selbst *Wʿ-n-rʿ* „Einzig ist Reʿ“ (oder „Allein gewesen ist Reʿ“?) und *Nfr-ḫpr.w-rʿ* „Schön an Gestalten ist Reʿ“ unbedenklich beibehalten ist. Diese Nennung des *Reʿ* gehört nun einmal seit der 5. Dyn. zu dem 1. Namensring der ägyptischen Könige [2]) und hat nichts Theologisches mehr an sich.



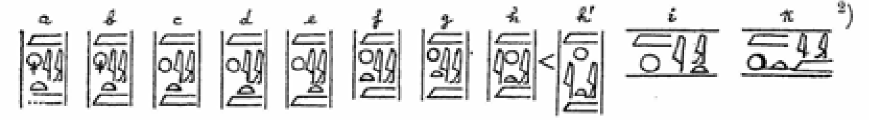
Der König hat aber auch sonst keinen Anstoß an dieser alten Bezeichnung für den Sonnengott genommen, behält er doch selbst den alten Königstitel „Sohn des Reʿ“ bei, der nur auf dem Sarge des Herrschers ins Neuäg. übersetzt erscheint als *pꜣ šrì nfr n pꜣ ìtn ʿnḫ* „der gute Sohn des lebenden Aton“ (Davis, Tomb of Queen Tiyi p. 18/9). Nach Reʿ hat Amenophis IV. seine beiden jüngsten Töchter Setep-en-reʿ „Erwählt von Reʿ“ und Nefer-nefrureʿ „Schön ist die Schönheit des Reʿ“ benannt, wie die 4 ältesten nach dem Aton benannt waren. Auch hier erscheinen also Reʿ und Aton im Wechsel miteinander. Die Sonnentempel, die der

1) Var. nach S. 112 Anm. 2: Tomb of Queen Tiyi pl. 32 u. ob. S. 111 Anm. 1.

2) (Korrekturzusatz.) Und zwar pflegt dabei das Reʿ stets nachstehendes Subjekt eines Aussagesatzes zu sein, wie es bei uns eben in der Verbindung *ʿnḫ Rʿ* „es lebt Reʿ“ der Fall ist, sodaß auch von hier aus die oben für die ältere Namensform geforderte Lesung dieser beiden, dort bisher meist ignorierten Elemente notwendig erscheint. Ohne diese beiden Worte, die sich unter diesem Gesichtspunkt betrachtet gegenseitig stützen, wäre der in den Namensring eingeschlossene Name des Gottes überhaupt nicht das gewesen, was er sein sollte, der 1. Ringname eines Königs. Man kann nun also ruhig sagen: wenn das *ʿnḫ*, wie es nach den Feststellungen auf S. 115 möglicherweise der Fall war, nicht von Anfang an zu der offiziellen Benennung des Gottes gehörte, so ist es spätestens jedenfalls in dem Augenblicke hinzugetreten, als diese in den Königsnamensring geschlossen wurde. In ihm konnte es nicht fehlen.

König zu besonderem Gebrauch seiner Mutter Teje und seiner ältesten Tochter Merjet-aton, vielleicht auch andern seiner Angehörigen, erbaut hat und die als ihr Sonnenschatten bezeichnet werden, heißen *šwj.t R*ᶜ nicht *šwj.t Itn*. Auch in den Namen seiner Diener hat der König den Reᶜ durchaus geduldet, vgl. den Namen des Veziers Raᶜ-mose und den des Hofzwerges Mētef-p-rēᶜ „seine Mutter ist der Reᶜ" (Davies II 5. VI 26) und vor allem den des Mannes, der dem neuen Gotte in El Amarna als Hoherpriester diente, Merj-rēᶜ „Geliebt von Reᶜ". Gelegentlich wird auch Amenophis IV. selbst wie die andern Könige Reᶜ d. i. „Sonne" genannt (Schäfer, Ä. Z. 55, 27, Anm. 4, ohne Zitat).

So erklärt sich denn auch die Nennung des Reᶜ in dem Prädikat, das bei der Änderung des offiziellen Gottesnamens das Schu des 2. Namensringes ersetzt hat. Es besteht aus der Verbindung eines Wortes 𓇋𓏏, das in wechselnder Zeichenanordnung geschrieben erscheint (s. d. Varianten der Wortfolge *m it R*ᶜ *ij m* hier unten) und in dem nur das Wort für „Vater" erkannt werden kann[1]), und des Gottesnamens Reᶜ, der bald mit der Sonnenscheibe in ihrer



alten einfachen Form ○[3]) bald in der Weise der Zeit mit angehängtem Lebenszeichen (Varr. **a—b**) geschrieben wird. Es handelt sich dabei offenbar um eine jener im Ägyptischen so häufigen Ge-

1) Für die Lesung des Ausdrucks dürfen wir uns nur an die Schreibungen in senkrechten Kolumnen halten (a—h); die in wagerechter Zeile (i. k) sind wie immer nur mechanisch daraus abgeleitet (i < e, k < f) und haben keinen selbständigen Wert. Auf die durch i nahegelegte Verbindung des 𓏏 mit dem Worte 𓇋, die nur Sinn hätte, wenn ein Femininum vorherging, könnte von den senkrechten Schreibungen nur die dieser zu Grunde liegende e gedeutet werden. Schon bei b—d würde die isolierte Stellung des 𓏏 über dem 𓂋 dafür sehr auffallend, bei a, wo es nicht in der Mitte der Zeile, sondern nach vorn gerückt nur unter den beiden ersten Zeichen steht, ganz unerlaubt sein.

2) a. Petrie, Tell el Amarna 14, 73. — b. Proc. Soc. bibl. arch. 22, pl. 5 zu p. 396. — c—e. Davies V 11. — f. Davies I 7. II 34. 35. 37. 41. III 14. 16. 21. IV 16. 23. 27—29. Tomb of Queen Tiyi pl. 2, 5. 31/2. So steht auch auf Berlin 2069 (fehlerhaft bei Leps. Denkm. Text II 128). — g. Davies IV 28. — h. Davies IV 20. 22. — i. Tomb of Queen Tiyi pl. 32. — k. Davies VI 14.

3) Früher irrig 𓐍 *ḫ* gelesen und mit dem 𓏏 *t* verbunden (*ḫt*), was nur bei den Varr. f—h und k möglich wäre, bis Schäfer als erster auf die Schreibung a/b hinwies, die die Lesung *ḫ* ausschloß (Amtl. Ber. 40, 228, Anm. 41).

nitivverbindungen, bei denen der 2. Bestandteil, der Genitiv, ehrfurchtshalber in der Schrift vorangestellt wird, wie das hier mit dem Gottesnamen Reʿ überall der Fall ist, auch in der Variante **h**, die aus **h′** zusammengeschoben ist [1]). Speziell haben wir gute Parallelen dazu einerseits, was den Reʿ anlangt, in der alten Schreibung des Königstitels *sꜣ Rʿ* „Sohn des Rēʿ" (**l**) [2]), aus der das später übliche (**m**) in ganz ähnlicher Weise durch Zusammenschiebung hervorgegangen ist, anderseits was das *it* „Vater" anlangt, in den Schreibungen des Priestertitels *it nṯr* „Gottesvater" (**q**—**r**) bezw. *it nṯr mrj nṯr* „Vater und Liebling des Gottes" (**s**), auch gerade hinsichtlich der wechselnden Zeichenstellung [3]).

Was soll nun aber dieser Ausdruck „Vater des Rēʿ", den wir in dem offiziellen Gottesnamen anstelle des als anstößig empfundenen Schu antreffen, bedeuten? Er kann doch wohl nur im Gegensatz zu dem Titel „Sohn des Reʿ" gedacht sein, den dieser Gott, entsprechend seiner Stellung in der heliopolitanischen Göttergenealogie, der großen Neunheit, zu führen pflegt und der vielleicht geradezu für den Stifter der neuen Aton-Religion die Ursache für die Verpönung des Schu gewesen ist. Daß der Aton, der Schöpfer und Urgrund alles Seins, der Sohn des Reʿ, des Sonnengottes der alten

---

1) Vgl. z. B. die übliche Schreibung für den Priestertitel *ḥrj-ḥb* (ob. n), die ebenso aus einer Grundform n′ abzuleiten ist. — Zur Zeichenstellung in den Varianten f—g vgl. ebenda die Schreibungen o und p für *ḥb.t* (Urk. IV 1162) und *šb* (Davies II 8, 9), die in entsprechender Weise durch Hinaufschiebung eines kleinen Zeichens in eine voraufgehende Zweizeichengruppe aus o′ und p′ entstanden sind, wie in unserm Falle die Schreibungen f—g durch Hinaufschiebung des ⌓ aus den älteren Schreibungen a—d hervorgegangen sein dürften. — Zu diesen Zusammenschiebungen s. den künftig erscheinenden Band IV meiner Ausgabe der Pyramidentexte.

2) Gardiner-Peet, Inscr. of Sinai pl. 6. Borchardt, Cat. gén. du Caire 25 (Statuen). Vgl. dazu m. Bemerk. bei Borchardt, Grabdenkmal des Sahureʿ II Text 87.

3) **q** Theben Grab des Ḳen-amun (Gard.-Weigall Nr. 93). — **q′** passim. — **r** Davies VI 33. — **r′** Urk. IV 1216 (gefolgt von dem Titel „Liebling des Gottes"). Davies VI 30. 31. 33. — **r″** Davies VI 32. — **s** Urk. IV 1213 u. o. **s′** Urk. IV 525. Grab des Raʿmose (Zeit Amenophis' IV.) u. o. — **s″** Theben Grab des *Sw-m-nwt* (Gard.-Weigall Nr. 92). — **s‴** Urk. IV 927. 958. Grab des Raʿ-mose. — **t** „wie der Vater" Davies VI 19, Zeile 6 v. links.

Religion, sein sollte, schien dem König ein unerträglicher Gedanke. Dem setzte er nunmehr die Behauptung entgegen, daß er der Vater dieses Gottes Reʿ sei, also über ihm in der alten Göttergenealogie stehe d. h. kosmogonisch älter sei, wie das der Schu ja übrigens in der allerältesten vorheliopolitanischen Götterlehre wirklich getan hatte, denn diese ließ ja die Sonne alltäglich von Himmel und Erde, die in Heliopolis als Kinder des Schu gelten, aufs Neue geboren werden [1]). Die neue, eben nur im Gegensatz zu dem alten Wortlaut zu verstehende Bezeichnung des Sonnengottes als „Vater des Reʿ" stellt also, gerade wie das stehen gebliebene alte *m rn-f m* „in seinem Namen als", das garnicht recht dazu paßt, eine zurückgebliebene Spur dar, in der sich die Namensänderung noch deutlich verrät. In ihr schimmert der alte Wortlaut für den, der ihn kennt, noch deutlich durch.

Von hier aus wird nun auch der Zusatz verständlich, der dem Ausdruck „Vater des Reʿ" in der neuen Namensform folgt und der auf Umwandlung des alten *ntj m Itn* „welcher ist der Aton", d. h. „welcher mit dem Aton identisch ist", beruht: *ỉj m Itn* „welcher gekommen ist als Aton", „in Gestalt des Aton", wobei die Präposition *m* dieselbe Bedeutung des בְּ essentiae behält, die sie in der alten Namensform hatte [2]).

Das Kommen hat hier offenbar wie so oft die Bedeutung des Wiederkommens. Der „Vater des Reʿ", von dem die Rede ist, soll wiedergekommen sein, nachdem er offenbar verschwunden oder durch Unkenntnis der Menschen verkannt gewesen war, und zwar soll er wiedergekommen sein in Gestalt des scheinbar neuen, in Wahrheit uralten Gottes Amenophis' IV.

> „*Es lebt Reʿ, der Herrscher der beiden Horizonte, der frohlockt im Horizonte, in seinem Namen als Vater des Reʿ, welcher wiedergekommen ist als Aton*",

so lautet also die aus der ursprünglichen Fassung

> „*Es lebt Reʿ, der Horus der beiden Horizonte, der frohlockt im Horizonte, in seinem Namen als Schu, welcher ist der Aton*"

umgestaltete endgültige Form des dogmatischen Königsnamens, den der Gott Amenophis IV. bis an sein Ende führte. Wenn dabei Reʿ und der Vater des Reʿ als einunddasselbe hingestellt werden, so erinnert das an das Beiwort *kꜣ-mw.t-f* „der Stier seiner Mutter"

1) Die bedeutend jüngere Fassung, in der die Sage von der Vernichtung des Menschengeschlechtes unter der Herrschaft des Sonnengottes Reʿ auf uns gekommen ist, nennt den Nun d. i. den Urozean, aus dem einst die Sonne hervorgegangen sein soll, den „Vater des Reʿ".

2) S. dazu Schäfer Amtl. Ber. 40, 228, Anm. 41.

(*Καμῆφις, Κμήφ*), das der verhaßte Nebenbuhler des Aton, der mit Reʿ identifizierte Amun von Karnak, der „Götterkönig“ und „Herrscher der Neunheit“ Amon-Reʿ, führte, um als selbstgeschaffen, von Niemand anders erzeugt hingestellt zu werden[1]). Daß dabei dem König in seinem Übereifer ein Ausdruck in den Mund gekommen ist, der entschieden einen polytheistischen Beigeschmack hat, scheint ihm so wenig zu Bewußtsein gekommen zu sein wie den Christen, als sie die Lehre von der Trinität, Gott Vater, Sohn und Heiliger Geist, aufstellten.

Und nun zum Schluß noch eine Frage. Sollte es ein Zufall sein, daß der Name Aton selbst in seiner normalen Schreibung alle Elemente des Ausdrucks „Vater des Rēʿ“ enthält?, daß er in der Lesung, die ihm die älteren Ägyptologen irrtümlich gaben (Atenra), geradezu als „Vater des Reʿ“ gedeutet werden könnte[2])? Ist nicht am Ende dieser Umstand bei der Umbildung des Gottesnamens mit im Spiele gewesen? Es ist ja bekannt, wie geneigt die Ägypter zu derartigen Spielereien im Wort wie in der Schrift waren. Auch Amenophis IV. und seine Ratgeber werden, bei aller Ablehnung gegen das Herkömmliche, die sie im Übrigen beseelte, einer solchen Neigung, die ihnen als Ägyptern eben im Blute lag, nicht haben widerstehen können.

1) Vgl. Plut. Is. et Osir. 21 a. E., wo es von den Bewohnern der Thebais heißt, daß sie nichts zu den Begräbnissen der heiligen Tiere beitrügen, *ὡς θνητὸν θεὸν οὐδένα νομίζοντας, ἀλλὰ ὃν καλοῦσιν αὐτοὶ Κνήφ, ἀγέννητον ὄντα καὶ ἀθάνατον.* — Vergl. aber auch das merkwürdige Prädikat des Sonnengottes „dessen Mutter im Innnern seines Aton erscheint“ oben S. 106 Anm. 1.

2) Wenn in *ỉt Rʿ* das *n* des Genitivexponenten fehlt, das erst eine völlige Übereinstimmung des Schriftbildes mit dem des Wortes Aton herstellen würde, so sei auf die vereinzelte Variante für den oben S. 119 zitierten Titel „Vater des Gottes und Liebling des Gottes“ Rec. de trav. 20, 218 (Zeit Amenophis' II., von mir kollationiert) hingewiesen, aus der sich zu ergeben scheint, daß der Genitivexponent auch in diesem Titel nach *ỉt* „Vater“ da, wo er nicht geschrieben ist, ebenso zu ergänzen ist, wie es nach den Varianten der demotischen Rechtsurkunden in den meisten derartigen Fällen nötig zu sein scheint. Auch für den Titel „Mutter des Königs“ haben wir dies ja nur durch eine solche gelegentliche phonetische Vollschreibung (Davies III 4. 8) gelernt.

II. Das Lebensalter des Königs.

Die Feststellung von Elliot Smith[1]), daß die in dem Sarge Amenophis' IV. aufgefundene Leiche die eines Mannes ist, dem nach den anatomischen Erfahrungen ein Lebensalter von 25 bis 26 Jahren zuzusprechen ist und der höchstens einige Jahre mehr gehabt haben könnte, führte zu sehr wichtigen historischen Konsequenzen, und zwar in zwiefacher Richtung. Einerseits schien sich daraus für den König selbst, von dem sein 17. Regierungsjahr bezeugt ist[2]) und der nach der Jahresrechnung der 18. Dyn. (das Regierungsjahr mit dem Thronbesteigungstag anfangend) also über 16 volle Jahre regiert haben muß, zu ergeben:

1) daß er in dem niedrigen Alter von allerhöchstens 10 Jahren den Thron bestiegen hätte, den sein Vater 36 Jahre lang an der Seite seiner Gattin Teje[3]), also voraussichtlich bis in ein relativ hohes Lebensalter innegehabt hatte;

2) daß er seinen Eltern also erst nach 26jährigem, wenn nicht noch längerem[4]), Bestehen ihrer Ehe geboren worden wäre;

3) daß er höchstens erst 16 Jahre alt gewesen wäre, als die augenscheinlich von ihm ausgehende oder jedenfalls von ihm getragene bedeutende religiöse Umwälzung mit seinem eigenen Namenswechsel (Amen-ḥotp „Amun ist zufrieden" in Ech-en-aton „dem Aton gefällt es") und der Begründung der neuen Residenz „Horizont des Aton" bei El Amarna (in seinem 6. Jahre) gekrönt wurde;

4) daß ihm bereits vor diesem Zeitpunkt 2 Töchter geboren gewesen wären, die den Eltern auf den Denkmälern aus der Zeit vor der Namensänderung des Königs beim Opfer assistieren[5]).

Andererseits ergab sich für die chronologisch so wichtige Frage nach Wesen und Bedeutung des sogenannten *ḥb-śd*, anscheinend

---

1) Royal mummies (Catal. gén. du Musée du Caire) S. 51 ff. und bei Davis, Tomb of Queen Tiyi S. XXIV.

2) Nicht das 18., wie Gauthier, Livre des rois III 343, Anm. 4 und Schäfer, Sitz.-Ber. Berl. Akad. 1919, 481 auf Grund der Tabelle bei Petrie, Tell el Amarna S. 32 unrichtig angaben.

3) Teje erscheint jedenfalls schon im 2. Jahre Amenophis' III. an der Seite ihres Gemahls (Davis, Tomb of Queen Tiyi S. XV), den sie mindestens 9 Jahre überlebt hat, da die Inschriften auf den Gegenständen ihrer von ihrem Sohne Amenophis IV. besorgten Grabausrüstung überall den offiziellen Namen des Aton in seiner jüngern Form nennen.

4) Es wäre ja durchaus möglich, daß die Ehe schon vor dem Regierungsantritt Amenophis' III. geschlossen war. Vergl. dazu Maspero bei Davis a. a. O. S. XVIII.

5) Prisse, Mon. ég. 11, 3, s. Schäfer, Sitz.-Ber. Berl. Akad. 1919, 486.

eines 30 jährigen Jubiläums, das die ägyptischen Könige zu feiern pflegten, der sehr wesentliche Tatbestand, daß König Amenophis IV., der dieses Fest noch vor seiner Umbenennung gefeiert zu haben scheint [1]), nicht nur selbst überhaupt keine 30 Jahre gelebt hätte, sondern sogar, als er es beging, höchstens in seinem 16. Lebensjahre gestanden hätte. Der Anfangspunkt der 30 jährigen Frist, die das Jubiläum abschließen sollte, hätte in diesem Falle also mindestens 14 Jahre vor der Geburt des feiernden Königs gelegen.

1) Griffith, Journ. Eg. archeol. 5, 61 ff., dazu Schäfer. Sitz.-Ber. Berl. Akad. 1919, 477 ff. Die hier nachgewiesene Namensänderung in dem Oxforder Relief verrät sich in Griffiths Abbildung auch darin, daß unter dem Ideogramm des Wortes *aton*, der Sonnenscheibe, sehr deutlich noch das *n* von Amun zu sehen ist. Daß es sich bei dem Bilde wirklich um eine Darstellung des Jubiläums handelt, wird noch wahrscheinlicher, wenn man die bereits von Griffith a. a. O. S. 63 angezogene Stelle aus der Gründungsproklamation von El Amarna mit der Nennung des *ḥb-šd* etwas anders versteht, als es bisher geschehen ist. Dort sagt der König: „ich werde bauen ein Haus des Frohlockens dem Aton, meinem Vater, auf der Insel des Aton an jedem *ḥb-šd* in Echet-aton (El Amarna) an dieser Stätte" Davies V, 30, 15/16 = 32, 18. [Zu dem bisher mißverstandenen Ausdruck *tnj* „an jedem", der für *r-tnj* steht, wie z. B. der große Pap. Harris schreibt, das alte *r-tnw*, vgl. nur *tn wnw.t* „zu jeder Stunde" Sarg des Juiya (Großvaters Amenophis' IV.); *tnw dw3j.t* „an jedem Morgen" Ä. Z. 44, Taf. II zu S. 32 (Ramses II), sowie die mir von H. Grapow ferner freundlichst nachgewiesenen Beispiele *tnw wbn-f* „so oft er aufgeht" Davies II 36; *tnw ḫ"-f* desgl. Culte d'Atonou I S. 115. Das *r* war damals also schon ebenso weggefallen wie im kopt. ⲧⲉ-ⲣⲟⲙⲡⲉ „in jedem Jahre", „alljährlich".] Es handelt sich hier um die in Abständen von je 3 Jahren üblichen Wiederholungen der Jubiläumsfeier, für die der König die Erbauung je eines Festgebäudes sich vornimmt. Daß für dieses Festgebäude eine Bezeichnung gewählt wird, welche der in dem Oxforder Relief (als Name des Tempels, dem dieses Jubiläumsbild entstammt) auftretenden Benennung „Frohlocken im Horizont der Sonnenscheibe" (Echet-aton) so sehr ähnlich sieht, wenn nicht gar mit ihr übereinstimmt (falls man nämlich in der Proklamation übersetzen dürfte: „ein Haus 'Frohlocken'" oder falls im Tempelrelief das Wort „Haus" nur irrig ausgelassen sein sollte), möchte ich nunmehr im Gegensatz zu Schäfer doch nicht für zufällig halten. Der mit dem Worte „Frohlocken" gebildete Name ist eben doch wohl ein spezifisch festlicher, für das Jubiläumsfest geprägter gewesen. Die scheinbare Nennung der Stadt Echet-aton (El Amarna) in dem Tempelrelief könnte vielleicht erst sekundär nach der Gründung der Stadt zugesetzt worden sein gleichzeitig mit der Umänderung des Königsnamens. — Die Tatsache, daß der König das Jubiläum gefeiert hat, scheint übrigens auch direkt in einer andern Stelle der genannten Proklamation erwähnt zu sein: (Davies V 30, 40 = 32, 40; *lrj-j* bedeutet im Neuäg. meist „ich habe gemacht"). Auch in einem der Keilschriftbriefe, die der König von Cypern an Amenophis IV. richtete, scheint die Jubiläumsfeier erwähnt zu sein (Knudtzon 34, 12); es kann sich bei dem Feste, von dem dort die Rede ist, nur um ein solches außerordentliches Königsfest handeln.

Mit andern Worten: das *ḥb-šd* könnte hier unmöglich die Bedeutung eines 30 jährigen Jubiläums gehabt haben.

Die in ersterer Hinsicht bestehenden Schwierigkeiten, die in dem Mißverhältnis zwischen dem aus dem anatomischen Befunde zu erschließenden Lebensalter des Königs und der Größe seiner Leistungen zu liegen schienen, hat unlängst der uns inzwischen durch den Tod entrissene Georg Möller (Ä. Z. 56, 100) dadurch zu mildern versucht, daß er auf eine merkwürdige historische Parallele in der Person des Kalifen El Hakim hinwies, der mit 11 Jahren auf den Thron kam und mit 16 Jahren seine ersten religiös-politischen Verordnungen erließ[1]. Weit ernster und durch keine derartige Parallele zu beseitigen scheint die andere Schwierigkeit hinsichtlich des *ḥb-šd*-Jubiläums[2]. Dieses Fest, das in der Rosettana als *τριακονταετηρίς* bezeichnet ist, ist von einer ganzen Reihe von Königen nachweisbar in ihrem 30. Regierungsjahr gefeiert worden (Thutmosis III., Amenophis III., Ramses II., Ramses III.); von einem Könige aus älterer Zeit (Sesostris I.) wird es in seinem 31. Jahre als gefeiert berichtet, eine Abweichung, die sich aus der Verschiedenheit der Jahresrechnung erklären könnte[3]. Brugsch wollte deshalb geradezu ein 30 jähriges Regierungsjubiläum darin erblicken. Daß es das nicht sein kann, lehrt die Tatsache, daß das Fest von vielen anderen Königen vor dem 30. Regierungsjahr gefeiert worden ist[4]. Da es andererseits, soviel wir wissen, in keinem Falle (von der oben genannten Scheinaus-

1) Auch Schäfer wies auf Parallelen aus der neueren Geschichte hin (Amtl. Ber. 40, 229), wobei er an Kaiser Karl V. und Gustav Adolf dachte, die 16- bezw. 17 jährig auf den Thron kamen und alsbald ihre Tatkraft zeigten.

2) Früher irrig „das Schwanzfest" genannt, da man in dem *šd* das Wort für „Schwanz" zu finden glaubte. Das Ideogramm des Wortes ist aber nicht das Bild des Schwanzes, sondern das aus den Worten *wḏb* und *ỉdb* bekannte Zeichen des Landes.

3) Hierzu wie zum Folgenden s. meine Ausführungen Ä. Z. 36, 65 Anm. 1. — Das dort erwähnte Jubiläumsdatum des Neferkerē' Phiops II (Petrie, Tell el Amarna 42) existiert nicht; es beruht nur auf einer Verlesung des Datums Sesostris' I. (Frazer, Hieratic Graffiti of Hatnub Nr. X). — Zu den beiden mit dem Jubiläumsvermerk versehenen Daten Phiops I. vom Jahr nach dem 18. Male und vom Jahr des 25. Males (der Vermögenszählung), s. m. Unters. III 84.

4) Zu den Ä. Z. 36, 65 genannten Fällen sind inzwischen hinzugekommen das Jubiläum Amenophis' I. (Urk. IV 49. Nachr. Gött. Ges. d. Wiss. 1921, 31), der nur 21 Jahre regiert hat (Actes du 8me congrès des Orientalistes IV 200 ff. = Borchardt, Altäg. Zeitmessung Taf. 18), das Amenophis' II. (Karnak, Tempel S Lepsius, nach eig. Abschriften vervollständigt) und das Thutmosis' IV. (Breasted, Temples of Lower Nubia I 51), welche letzteren Könige beide das Fest nicht nur das erste Mal gefeiert, sondern es auch wiederholt haben.

nahme des 31. Jahres abgesehen) später als dieses Jahr gefeiert worden ist, so kann es sich nur um das 30jährige Jubiläum der tatsächlichen oder fiktiven [1]) Berufung zur Thronfolge [2]) handeln, die bei manchen Königen mit der Thronbesteigung zusammenfiel, meist aber schon vorher stattgefunden hatte oder haben sollte. Die Tatsache, daß ein König dieses Jubiläum gefeiert hat, muß also beweisen, daß er damals mindestens sein 30. Lebensjahr vollendet hatte. Denn, daß ein König das von allen so heißersehnte Jubiläum willkürlich vor der Zeit gefeiert haben sollte, scheint undenkbar; es würde im Widerspruch mit dem Wesen und Zweck eines solchen Festes gestanden und es bald ganz wertlos gemacht haben. Gegen diesen, wie mir scheinen will, völlig unanfechtbaren Schluß sprach bis zur Auffindung der im Sarge Amenophis' IV. ruhenden Leiche nur der Altersbefund der Leiche Thutmosis' IV., des Großvaters unseres Königs, von der der Anatom ganz ähnlich behauptete, es sei ein Mann von 25 Jahren gewesen [3]). Für mich konnte es dem völlig eindeutigen Befunde über das *ḥb-šd*-Jubiläum gegenüber nicht einen Augenblick zweifelhaft sein, daß aus dieser Feststellung, wenn sie richtig sein sollte, nur ein Schluß zu ziehen wäre, nämlich der, daß die in Rede stehende Leiche dann eben unmöglich die des Königs Thutmosis' IV. sein könne, der das 30jährige Königsjubiläum nicht nur gefeiert, sondern die Feier auch wiederholt zu haben behauptet, was in Zwischenräumen von je 3 Jahren zu geschehen pflegte. Ein solcher Zweifel an der Identität der Königsleiche war ja auch keineswegs ganz unberechtigt, denn die Leiche ist nicht etwa an ihrer ursprünglichen Stelle in dem Grabe des Königs selbst gefunden worden, sondern in einem der Sammelverstecke, in die unter der 21. Dyn. nach den mehr und mehr um sich greifenden Beraubungen der thebanischen Königsgräber die Leichen der Herrscher des Neuen Reiches (Dyn. 17—20) verbracht worden sind, nachdem die durch die Grabräuber an ihnen vorgenommenen Verletzungen repariert waren. Dort, in diesem Falle im Grabe Amenophis' II., das mit zu diesem Zwecke verwendet wurde, ist sie zusammen mit mehreren andern Königsleichen, darunter einer als Amenophis III. bezeichneten, die in

---

1) So im Falle der Königin Hatschepsut, die das Jubiläum in ihrem 15. Regierungsjahre gefeiert hat, obwohl sie doch gewiß als Frau nicht von vornherein zur Thronfolge berufen gewesen sein wird.

2) Oder einer andern mit dem Thronfolger (etwa in einem bestimmten Lebensalter) vorgenommenen Zeremonie?

3) Elliot Smith bei Davis, Tomb of Thoutmosis IV., S. XLIII. Royal Mummies S. 42 ff.

dem Sargkasten Ramses' III. unter dem Sargdeckel Sethos' II. lag, aufgefunden worden [1]). Die hieratische Aufschrift, die ihre Identität bezeugt, dürfte erst damals bei der Magazinierung der Königsleichen außerhalb ihrer Gräber auf die Mumie gesetzt worden sein [2]), wie auch die Inschrift des hölzernen Sargkastens [3]), die nach ihrer ganzen Orthographie nicht älter als die Ramessidenzeit (Dyn. 19—20) sein kann [4]). Jene Aufschrift der Mumie wurde erst in dem Augenblicke notwendig, als die Gefahr einer Verwechslung auftrat, die bei der Einbalsamierung und Einsargung kaum zu befürchten war, aber bei der Menge der aus ihren Gräbern zusammengetragenen Leichen nur zu leicht geschehen konnte. Es ist leicht vorstellbar, daß der Zweck der Beschriftung gleichwohl bei der Hast, in der gearbeitet werden musste, verfehlt wurde. Der oben erwähnte Befund bezüglich der Leiche Amenophis' III., die gleichzeitig in demselben Versteck untergebracht worden ist, ist eine vielsagende Illustration dazu.

Den gleichen Schluß wird man nun, wenn Amenophis IV. wirklich das *ḥb-šd*-Jubiläum gefeiert haben soll, wie es nach dem Oxforder Relief der Fall zu sein scheint, auch für seine angebliche Leiche ziehen müssen. Auch sie ist ja nicht in situ, in dem uns wohlbekannten Grabe des Königs bei El Amarna, gefunden worden, sondern auf dem Boden des dem Könige so verhaßten Thebens, vermauert in einem unbeschriebenen Grabe im Tale der Königsgräber (Bibân el Moluk). Dort wurde sie in dem unzweifelhaft echten Sarge Amenophis' IV. liegend gefunden, neben diesem andere Gegenstände, die teils ebenfalls zu dem Begräbnis des Königs, teils zu dem von ihm besorgten Begräbnis seiner Mutter Teje und nach Schäfer Ä. Z. 55, 48 wahrscheinlich auch zu dem seiner Gemahlin Nofret-ejte gehörten. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß alle diese Gegenstände ursprünglich im Gebirge bei El Amarna beigesetzt waren [5]) und von dort erst nach dem

---

1) Loret, Les Tombeaux de Thouthmès III et d'Aménophis II (Bull. Inst. égyptien 1899), S. 23 des Sep. Abdr.

2) Leider ist die Inschrift bisher nicht in Faksimile veröffentlicht, sodaß eine paläographische Bestätigung der oben ausgesprochenen Annahme zur Zeit unmöglich ist. 3) Elliot Smith a. a. O. S. 42.

4) Sie schreibt den Namen des Königs *Dḥwtj-mśś* statt *Dḥwtj-mś* offenbar nach dem Muster von Ramses (*Rʿ-mś-s*). Bezeichnend sind ferner die Schreibungen der Worte „Osiris, der vor den Westlichen ist" (mit *imnt.t* statt *imntj.w*).

5) Daß das auch für die Grabbeigaben der Königinmutter gilt, macht nicht nur das Beisammensein mit den Begräbnisgegenständen Amenophis' IV. an einem Orte, an dem sonst die Königinnen des Neuen Reiches nicht zu ruhen pflegen, wahrscheinlich, sondern auch die Betitelung, die der Aton, die strahlende Sonnen-

Zusammenbruch der Aton-Religion unter einem der Nachfolger des Königs von Jemand, der noch nicht aller Pietät gegen den Verketzerten bar war, nach Theben gerettet worden sind. Es handelt sich also auch hier um ein Versteck, in dem die gefährdete Leiche sekundär beigesetzt oder richtiger untergebracht worden ist. Nur wird in diesem Falle die Sicherung der Leiche und der übrigen Grabbeigaben wohl nicht erst durch die Priester-Könige der 21. Dyn. erfolgt sein, um sie vor dem Räuberunwesen, das in der thebanischen Nekropole seit der 2. Hälfte der 20. Dyn. herrschte, zu schützen, sondern sie wird vermutlich von eben der den Verstorbenen nahestehenden Seite herrühren, die alsbald nach dem Ende der Herrlichkeit von El Amarna diese spärlichen Überreste ihrer einst so stattlichen Begräbnisse aus der verlassenen Stadt nach Theben rettete, wahrscheinlich von Tut-ʿanch-amun (vgl. Davis, Tomb of Queen Tiyi S. 4). Bemerkenswerterweise ist dies aber erst geschehen, nachdem auf den Gegenständen (und zwar auf denen der Teje wie denen des Königs selbst) Name und Gestalt Amenophis' IV. (nicht aber die seines Gottes, wie das auch sonst zu beobachten ist [1])) ausgehackt worden waren [2]). Eben diese Spuren des Hasses, der den König nach seinem Tode verfolgte, lassen aber auch die Erhaltung seiner Leiche bis auf unsere Tage so wider alles Erwarten erscheinen. Man würde erwarten, daß auch die leiblichen Überreste des Verketzerten dem Fanatismus seiner Feinde ein willkommenes Opfer gewesen wären. Müßte es denn nicht geradezu als ein Wunder angesehen werden, wenn die Leiche des verhaßten Ketzers wirklich unversehrt auf uns gekommen wäre, wenn sie nicht das Schicksal ereilt hätte, in den Staub der Wüste oder in das Wasser des Nils gestreut zu werden [3])?

Die in dem Sarge Amenophis' IV. vorgefundene Leiche trägt

---

scheibe, auf dem Kanopenkasten der Teje hat: „Herr des Himmels, Herr der Erde in dem Hause des Aton in Echet-aton“ (Davis, Tomb of Queen Tiyi pl. 32). Sie nennt den Aton-Tempel von El Amarna, wo Denkmäler von anderen Orten (wie Memphis, Theben, Heliopolis) jeweils das dortige Heiligtum des Aton zu nennen pflegen.

1) Vgl. Schäfer, Ä. Z. 55, 39. Bemerkenswert ist, daß in allen diesen Fällen von den Namen des Königs nicht sein den Aton nennender Personenname im 2. Ringe, sondern der mit Reʿ gebildete eigentliche Königsname im 1. Ringe (s. oben S. 117) getilgt ist.

2) Als der Sturm des Hasses gegen den König losbrach, befanden sich die Gegenstände sicherlich noch, und zwar getrennt, in ihren Grüften bei El Amarna. In dem unscheinbaren thebanischen Versteck hätte sie Niemand gesucht.

3) Als Strafe des Rebellen genannt Mar. Abyd. II 25, 19 (kollat.): „er hat kein Grab, seine Leiche ist ins Wasser geworfen (*km: n mw*)“.

nun aber — was seltsamerweise von allen, die sich mit dem ungewöhnlichen Funde befaßt haben, übersehen worden ist, — auch die Beweise dafür an sich, daß sie in Wahrheit nicht die des Ketzerkönigs sein kann, sondern daß hier eine ähnliche Platzvertauschung wie in dem Falle Amenophis' III. stattgefunden haben muß. Während nämlich auf dem Sarge des Königs ebenso wie auf den Grabbeigaben seiner Mutter die Benennung des Sonnengottes überall, wie zu erwarten, die jüngere Form hat, die, wie oben im 1. Aufsatz festgestellt wurde, etwa seit dem 9. Jahre des Königs gebräuchlich war und die auch seinen Tod noch überdauert hat, nennen dahingegen die Schmucksachen, welche die in dem Sarge liegende Leiche an sich trägt, sowohl ein kleines Goldblättchen von einem verwitterten Gegenstande, als ein *necklace ornament*, die ältere Namensform (mit Horus und Schu)[1]). Bezeichnenderweise sind das gerade Gegenstände so einfacher Art und so unbedeutenden Umfanges, daß es keineswegs etwa längerer Zeit zu ihrer Herstellung bedurfte, wie beispielsweise bei dem überaus kostbaren und kunstvoll gestalteten Sarg, der die jüngere Namensform bietet. Die Leiche gehört also zweifellos einer Person, die vor dem 9. Jahre Amenophis' IV., also mindestens 7 Jahre vor dem Tode des Königs, gestorben und beigesetzt worden ist. Wer das gewesen sein mag und wie die Leiche bei der Wegschaffung der Überreste aus den königlichen Beisetzungen von El Amarna nach Theben in den leeren Sarg des Königs gelangt sein mag, darüber sich den Kopf zu zerbrechen wäre müssige Arbeit. Uns muß genügen, daß die Leiche jedenfalls nicht die des Königs, in dessen Sarg sie eine Heimstätte gefunden hat, sein kann[2]).

Damit fällt also dieses wesentliche Beweisstück gegen die sachlich einzig mögliche Deutung des *ḥb-šd*-Jubiläums weg und es

---

1) Davis, Tomb of Queen Tiyi S. 22, Nr. 11 und S. 23, Nr. 15.

2) Wenn Maspero (bei Davis, Tomb of Queen Tiyi S. XIII) davon redet, daß die Goldblättchen, welche die Mumie bedeckten, den Namen des Königs (Amenophis IV.) trügen, so beruht das offenbar nur auf einer Ungenauigkeit, da weder die authentischen Fundberichte von Davis und Ayrton noch auch das von Daressy angefertigte Verzeichnis der nach Kairo gelangten Fundstücke das Geringste davon wissen (das letztere Verzeichnis bucht nur das erwähnte Plättchen mit dem Namen des Gottes), auch ein Abhandenkommen sämtlicher Stücke auf dem Transport nach Kairo angesichts der außerordentlichen Vorsichtsmaßnahmen, die dafür getroffen wurden, kaum anzunehmen ist. Vielleicht schwebte Maspero aber auch etwas anderes vor, das Weigall in seinem romanhaften Buche „The life of Akhenaton" S. 261. 282 als Augenzeuge der Auffindung bekundet und worauf auch Elliot Smith, Royal Mummies S. 51 zu fußen scheint, die Mumie habe auf ihren Bandagen goldene Bänder (Weigall: *ribbons*, Smith: *bands*) mit

werden die oben eingangs genannten geschichtlichen Schwierigkeiten beseitigt, die ein so jugendliches Alter des Königs Amenophis' IV., wie es aus seiner vermeintlichen Leiche erschlossen wurde, zur Folge hatte. Und nicht nur das; auch einige andere Unwahrscheinlichkeiten sind damit aus dem Wege geräumt. Wer z. B. das von Schäfer Ä. Z. 52, 78. 55, 12 abgebildete und eingehend gewürdigte Porträt Amenophis' IV. (im Berliner Museum), das nach der Form des Gottesnamens und dem Auftreten der 3. Prinzessin zwischen dem 6. und 8. Jahre des Königs entstanden sein muß, unbefangen betrachtet, wird keinen Augenblick im Zweifel sein, daß wir es mit fast greisenhaften Zügen zu tun haben. Kein noch so verlebter oder von Krankheit abgezehrter Mann zwischen 16 und 18 Jahren — so alt wäre der dargestellte König höchstens gewesen, wenn das Zeugnis der in seinem Sarg aufgefundenen Leiche in Kraft bliebe — könnte solche Züge tragen. Auch das Bild im Grabe des Veziers Raʿ-mose, das aus den ersten 5 Jahren des Königs stammt, aus einer Zeit, in der er noch seinen Geburtsnamen Amenḥotp führte, aber seinen Gott schon in der neuen Gestalt als strahlende Sonne darstellen ließ und schon der neuen Kunstrichtung folgte, zeigt nach v. Bissings Urteil den König, „hager, fast alt" aussehend (Sitz.-Ber. Bayr. Akad. 1914, 3, S. 9), während er nach dem Zeugnis der Mumie damals etwa 14 Jahre gezählt hätte. Demgegenüber dürfen uns andere Bilder, die den König und seine Gemahlin jugendlicher erscheinen lassen, ebenso wenig täuschen wie die Darstellungen der Familienszenen, in denen die vor dem 6. Jahre des Königs auftretenden beiden ältesten Töchter des Paares die Eltern noch wie ganz kleine Kinder um-

---

dem ausgekratzten Namen des Königs getragen. Auch hiervon wissen die genannten Fundberichte ebensowenig etwas wie das Verzeichnis der Fundstücke. Offenbar handelt es sich dabei nur um einen Erinnerungsfehler bei Weigall, der sich ja auch sonst in dem genannten Buche keineswegs als zuverlässiger Zeuge erwiesen hat (Schäfer, Ä. Z. 55, 41). Er wird die goldenen Inschriftbänder des mumienförmigen Sarges im Gedächtnis gehabt haben, die in der Tat die ausgekratzten Namen Amenophis' IV. nennen. Sollte Weigalls Bekundung aber wider Vermuten doch auf besserer Grundlage beruhen, so würde es sich bei diesen spurlos verschwundenen Bändern mit dem Namen des Königs doch nicht um Zeugnisse für die Person des Toten handeln können, sondern nur um Zeugnisse für seine Zeit resp. für den Veranstalter seines Begräbnisses (Schäfer erinnert an die gekreuzten Lederstreifen mit dem Namen des regierenden Königs auf der Brust der Privatleichen der Bubastidenzeit). Sie würden dann zugleich die Erklärung dafür abgeben können, weshalb die Leiche in den Sarg des Königs gekommen ist; sie wäre eben wegen dieser Bänder mit dem Namen des Königs irrig für seine eigene Leiche gehalten worden.

spielen, in einer Weise, die ihrem wirklichen Lebensalter garnicht entsprechen konnte (so auch gerade auf dem Berliner Relief).

Geht man von der Auffassung des *ḥb-šd*-Jubiläums aus, die oben erneut vertreten wurde, so wird man über das Lebensalter Königs Amenophis IV. sagen können: er wird, als er den Thron bestieg, — wie es scheint, wenige Jahre (höchstens 5) vor seinem Jubiläum — zum allermindesten 25—26 Jahre alt gewesen sein; er könnte, wenn seine Geburt noch in den Anfang der Regierung seines Vaters oder gar vorher gefallen sein sollte, sogar 36 oder mehr Jahre gehabt haben. Das Berliner Bild wäre, wenn wir ihm nur jenes für die Jubiläumsfeier in den ersten Regierungsjahren erforderliche Mindestalter von 25—26 Jahren bei der Thronbesteigung geben wollen, zwischen seinem 32. und 34. Lebensjahre entstanden. Bei einem Orientalen würde sich ein so greisenhaftes Aussehen, wie es das Bild zeigt, mit einem solchen Lebensalter wohl vereinigen lassen. Dafür daß das Lebensalter des Königs beim Regierungsantritt nicht viel höher zu setzen ist, spricht andrerseits die Tatsache, daß er bis zu seinem 6. Regierungsjahr von der Königin Nofret-ejte, seiner Gemahlin, nur die genannten beiden ältesten Töchter hatte, und daß ihm seine beiden jüngsten Töchter noch zwischen dem 9. und 12. Jahre von derselben Gemahlin geboren worden sind (s. ob. S. 116), also als er mindestens schon 35 bezw. 38 Jahre alt war. Falls seine Regierung schon in seinem 17. Jahre, dem höchsten, das von ihr bezeugt ist, zu Ende gegangen sein sollte, würde der König im Ganzen ein Mindestalter von 43 Jahren erreicht haben.

Es wird angebracht sein, schließlich noch ein paar Worte über einen Punkt zu sagen, den man als Bestätigung für das aus der vermeintlichen Leiche des Königs erschlossene niedrige Lebensalter Amenophis' IV. hat ansehen wollen. Wenn Duschratta, der König von Mitanni, bald nach dem Ableben Amenophis' III. an die Königinmutter Teje schrieb, sie solle ihren Sohn an die guten Beziehungen erinnern, die zwischen dem Briefschreiber und dem verstorbenen König bestanden hätten, und dafür sorgen, daß er den von seinem Vater übernommenen Verpflichtungen nachkomme, so ist daraus weder etwas für das Alter Amenophis' IV. noch für eine Regentschaft seiner Mutter für den Minderjährigen zu schließen[1]), die in den ägyptischen Denkmälern und Texten keine Stütze findet, mit ihnen vielmehr geradezu im Widerspruch steht. Denn Teje tritt unter Amenophis IV. nirgends aktiv hervor, dieser erscheint vielmehr seinerseits von Anfang an überall selbständig handelnd.

1) So O. Weber in Knudtzons Ausgabe der Amarna-Briefe S. 1059.

Beiträge zur Geschichte und Erklärung der deutschen Rechtsbücher.

Von

F. Frensdorff.

Vorgelegt in der Sitzung vom 13. Januar 1922.

Unter diesem Titel habe ich in den Nachrichten Jg. 1888 und 1893 drei Abhandlungen veröffentlicht, von denen die erste die Verfolgung des Sachsenspiegels durch Johann Klenkok, die beiden andern die den Landfrieden behandelnden Stellen des Rechtsbuches betrafen. Ich lasse ihnen heute einen neuen folgen[1]).

IV.

Der rechtshistorische Gehalt der Sachsenspiegel-Vorreden.

Mit dem 13. Jahrhundert tritt eine neue Gattung von Rechtsquellen in das deutsche Recht ein. Von Privaten ausgehende Aufzeichnungen rechtlichen Inhalts beanspruchen für die Normen, die sie aufstellen, dieselbe Geltung, welche den Rechtssätzen gewohnheitsrechtlichen oder gesetzlichen Ursprungs beiwohnt, und erstreben eine Rechtsreform durch Einführung geschriebenen Rechts. Den Erfolg, den sie erringen, verdanken sie sachlichen und per-

1) Abkürzungen: Sav.-Zeitschr., die Bände der Zeitschr. für Rechtsgeschichte von 1880 ab. Homeyer ohne weitern Zusatz bezieht sich auf dessen dritte Ausgabe des Ssp. Landrechts (1861); Sächs. Lehnr. auf: des Ssp. II. Thl., Bd. 1 (1842); Syst. auf II Bd. 2 (1844). Rechtsbücher Nr.: Homeyer Verzeichniß der Rechtsbücher-Hss. (1856). R. Schröder, Deutsche Rechtsgesch. ist nach der sechsten Auflage (1919), soweit sie erschienen ist (bis § 60 inkl.), zitiert; sonst nach der fünften (1907). Seitenzahlen mit einem Stern beziehen sich auf römisch paginierte Einleitungen. Zeumer-Quellensamlg. z. Gesch. der deutschen Reichsverf. I 1904. W.-Chr. = Sächs. Weltchron. (hg. v. Weiland M. G. deutsche Chron. II, 1877). Waitz-Verfassungsgeschichte, Band V von Zeumer und VI von Seeliger in zweiter 1893 und 1896 besorgter Auflage. „Beiträge“ mit röm. Ziffer bezeichnen die Reihe der hier vorliegenden Aufsätze.

sönlichen Gründen. Die Zeit litt unter einem großen Mangel an gesichertem Recht. Dem zersplitterten und schwankenden Zustande des Rechts, den die vorherrschende Gewohnheit erzeugte, konnte nur die Schrift abhelfen. Das Bedürfnis wurde in der günstigsten Weise gleich von dem ersten, der sich an die Aufgabe wagte, befriedigt. Er verstand es, das im Leben geübte Recht zu erkennen und in Rechtssätze geordnet zusammenzufassen; zugleich seinen Stoff in klarer, allgemein verständlicher Sprache vorzutragen. Die Aufmerksamkeit, mit der er verfuhr, der Scharfsinn, mit dem er das Beobachtete erfaßte, verschafften seinem Werke bei denen, für die es bestimmt war, willige Aufnahme. Und nicht nur das. Er brach der ganzen Gattung die Bahn. Die Entstehung und das Ansehen der Rechtsbücher in Deutschland wird dem Sachsenspiegel verdankt. Eine große rechtswissenschaftliche und literarische Erscheinung geht hier einmal auf eine einzelne bestimmte Persönlichkeit zurück. Mit ihm, dem sächsischen Ritter, beginnt die deutsche Rechtswissenschaft; er führt die Rechtsprosa in die deutsche Literatur ein [1]. Seine Arbeit wird zum Vorbild in Deutschland. Die deutsche Rechtsgeschichte zählt schon im 13. Jahrhundert drei deutsche Rechtsbücher.

Mit dem „Buche" erhob sich eine neue rechtliche Autorität. Von Rechtbüchern, Büchern rechtlichen Inhalts, sprach man in Deutschland schon früher. Das erste in deutscher Sprache, das es gab, war zugleich ein Rechtsbuch, ein ungeachtet seiner privaten Herkunft autoritatives Buch [2]. Der Vf. des Ssp. setzte sich in seinem Buche die Aufgabe, seine Landsleute über ihr Recht zu „belehren", nicht bloß um die Wißbegierigen mit diesem Gegenstande bekannt zu machen, sondern um dem, der des Rechts für einen praktischen Zweck bedurfte, die anwendbare Norm an die Hand zu geben. „*Swie lenrecht kunnen wille, die volge disses buches lere*" (Sächs. Lehnr. 1). „*Kunnen*" ist mehr als *kennen*, ist *können*, sich auf die Rechtsanwendung verstehen. Hat das Können des

1) Stintzing beginnt mit Eike von Repgow seine Geschichte der deutschen Rechtswissenschaft (1880). Allgemeine Charakteristiken des Spieglers und seines Werkes verdankt man: J. Jolly (der 1891 verstorbene badische Minister, 1847—61, jurist. Docent in Heidelberg) im Staatswörterb. v. Bluntschli und Brater III (1858) S. 323; S. Brie in ADB. V (1877) S. 751.

2) W.-Chron. S. 297, 14: Papst Clemens IV (1265—68) *was also clûg in rechtbûchern, das er ein meister der rechte hieȝ*. Später Rechtbuch und Rechtsbuch *promiscue* gebraucht. Die besondere Bedeutung, die die germanistische Jurisprudenz dem Worte Rechtsbuch verschafft hat, ist Grimm Wb. VIII 425 nicht berücksichtigt.

Rechts sich bisher bloß durch mündliche Tradition und die Übung in den Gerichten erlernen lassen, so tritt jetzt ein Buch mit dem Anspruch auf, den Rechtsbedürftigen das in ihrem Lande geltende Recht zu weisen. Es glückt ihm, für das sächsische Volk nicht ein Lesebuch, nicht ein Lehrbuch, sondern eine Stütze bei der Rechtsprechung zu werden. Ein auffallender Vorgang. Um dieselbe Zeit berichtet ein Reichsgesetz, die *Constitutio pacis* von 1235 (M. G. Const. II S. 141), daß in Deutschland das Privatrecht lediglich auf ungeschriebenem Recht beruhe, und ein Chronist, Burchard von Ursperg, daß die einzigen geschriebenen Rechtsquellen, die man kenne, Landfrieden seien (M. G. Oktavausg. [1916] S. 65). Es bedarf daher des Nachweises, sowohl wie das Rechtsbuch entstand, als auch wie es seine Autorität erlangte.

I.

Das Nächste ist, über beide Fragen, die Entstehung und die Aufnahme des Rechtsbuches, den Verfasser selbst um Auskunft anzugehen, zumal er sein Werk reichlich mit Vorreden und einem Nachwort ausgestattet hat. Alle überragt an Form und Inhalt die sog. *Praefatio rhythmica.* Sie zerfällt deutlich in zwei Teile: ein in den Hss. und den Ausgaben voranstehendes jüngeres in Strophenform (Praef. I) und ein nachfolgendes älteres in Reimpaaren geschriebenes Stück (Praef. II)[1]. Den wertvollsten Aufschluß liefern die zwanzig Schlußverse der Praef. II (261—280). Sie berichten von den an der Entstehung des Buches beteiligten Personen und dessen Entwicklungsstadien. So kurz und klar sie den Hergang erzählen, so fehlte es doch lange an einem allgemeinen und richtigen Verständnis. Selbst Eichhorns letzte Ausgabe der RG. II (1843) S. 272 blieb dahinter zurück. Erst in den letzten funfzig Jahren hat sich die richtige Auslegung allgemein durchgesetzt. Um so bestrittener ist geblieben, ob und was der übrige Inhalt der Reimvorrede zur Geschichte des Ssp. beitrage, namentlich inwieweit der formelle Gegensatz zwischen den beiden Stücken des Gedichts dafür in Betracht komme. G. Roethe hat dem Gegenstand eine gründliche und geistvolle philologische Abhandlung gewidmet (Abhandlgn. der Kgl. Gesellschaft der Wiss., Gött. 1899); sie erschöpft ihn aber nicht. Es soll im Folgenden untersucht werden, was die Vorreden noch an rechtshistorischem Gehalt darbieten.

1) Sie werden unten nach Roethes Vorgang kurz als Strophen und Reime unterschieden.

Daß der Ssp. auch ein Schlußwort enthalte, ist wenig beachtet worden. Ich meine nicht, was Homeyer als Epilog einer Anzahl von Hss. des 15. Jahrh. im Landrecht hinter III 82 abgedruckt hat, denn diese 22 gereimten Zeilen bezeugen nur die Verehrung, die der „von Falkenstein und Herr Eike" im 15. Jahrh. genossen (Ssp. S. 53 unter VI). Auch die Verse *Got gebe syner zelen rad* etc., die mit dem Weichbild und seiner Chronik in den Hss. verbunden vorkommen, sich aber auf den Ssp. beziehen, enthalten nichts, was zu seiner Erklärung diente [1]). Ich meine vielmehr die Sätze, die Lehnr. Art. 78, 2 und 3 bilden. Sie wollen eine Schlußrede des Ganzen sein. Ihr Inhalt hat nichts mit dem Lehnrecht zu tun, ja das Wort Lehn kommt in ihnen gar nicht vor. Das Lehnrecht ist geschlossen mit den ersten Worten des Art. 78, 1: *al lenrecht hebbe ik to ende bracht.* Wenn manche Leute meinen, der Gegenstand sei nicht erschöpft, Schildlehn und Baulehn gehörten noch dazu, so weist der Vf. diesen Vorwurf damit zurück, daß sie nur Gewährungen auf Zeit seien, zum Wesen eines Lehns aber die lebenslängliche Dauer gehöre (vgl. Homeyer Syst. S. 357). Mit den §§ 2 und 3 des Artikels 78 wendet sich der Vf. zu einem andern Thema. Er spricht Gedanken aus, wie sie einem Autor nach Vollendung seiner Arbeit kommen. Die Darstellung des Rechts würde keine so mühsame Sache sein, wenn nicht die Leute so viel gegen das Recht handelten und es „*manichvalder rede*" bedürfte, um „*unrechte mit rechte to verlecgen*" (widerlegen). Dem Darsteller des Rechts trägt seine Arbeit keinen Dank ein, denn sie deckt das Unrecht auf und verschafft ihm und seinem Buche „*manigen unwilligen man*". Betrachtungen dieser Art ziemen sich wohl zur Schlußrede eines Rechtsbuches und sind in der handschriftlichen Überlieferung auch als solche anerkannt worden. Von den 14 Hss., die Homeyer zu seiner ersten Classe zählt, enden acht mit diesen Sätzen (S. 309); zu ihnen kommen die von ihm noch nicht berücksichtigten holländischen Hss. (Rechtsb. Nr. 3 u. 374), die 1888 als *de Saksenspiegel in Nederland* von Baron de Geer I S. 190 veröffentlicht sind. In einer Celler Hs. aus der Mitte des 14. Jhrh. (Rechtsb. Nr. 121) sind sie unter einer besondern Überschrift: *diz ist diz buchis afterrede* als Anhang zusammengestellt (Homeyer S. 308 N. 12) [2]). Was in den Ausgaben des

1) Homeyer S. 4. Weiland, N. Archiv I. (1876) S. 201. Schröder RG. S. 742. Ein neuer Abdruck dieses Epilogs: Rosenstock, Ostfalens Rechtsliteratur unter Friedrich II (1912) S. 33, 52.

2) Der Dsp. Lehnr: 270 hat an der entsprechenden Stelle eine Lücke und

Lehnrechts noch als Art. 79 und 80 folgt, sind Zusätze, die in einzelnen Hss. schon an früherer Stelle untergebracht sind (S. 59 u. 310). Die Schlußrede, die Stobbe, Gesch. der Rechtsqu. I 295, 9; Frommhold, Sav.-Z. 13 S. 132; Roethe S. 10 berührt, ohne ihre Bedeutung erkannt zu haben, hat darin ihren Wert, daß sie mit dem Inhalt des Rechtsbuches enger zusammenhängt als die Reimvorreden. Sie geht ihnen zeitlich vor, von ihren Gedanken und Worten kehrt manches in jenen wieder[1]); sie übertrifft sie in der Kraft und Deutlichkeit der Sprache. Was Heinrich der Löwe seinen Kaplänen befahl, als er sie aus dem lateinischen Original des Honorius von Autun den Lucidarius, eine in Frage und Antwort sich bewegende Lehrschrift über Gott und die Welt, zusammenstellen ließ, „*zu tihten ane rimen, wan sie ensolden nicht schriben wan die warheit*“[2]), war hier ausgeführt. Inwieweit die Schlußrede für die Charakteristik des Spieglers und die Geschichte seines Buches Ertrag liefert, wird weiter unten erörtert werden.

Der Vf. des Ssp. hat eine hohe Meinung vom Recht. Es stammt von Gott, bestimmt das Gemeinschaftsleben der Menschen zu ordnen. Der Einzelne soll das Recht betätigen, gerecht richten und selbst gerecht sein: *Got unsich selbe leret, daz wir recht sin alle* (139). Gott und Recht werden deshalb zusammengestellt: *alle die weder Gode unde weder rechte strevet, die werdet dissem buke gram* (Lehnr. 78, 3); denn die hohe Meinung, die Eike von dem Rechte hat, hat er auch von seiner Leistung für das Recht. Er identifiziert sein Buch mit dem Rechte: *swer buzen mine lere gat, tut sünde jegen Got* (135). Er hat es *durch Got zusamene gebraht* (260), und in dem was ihm gelungen ist, sieht er eine Woltat Gottes für seine Volksgenossen (96). Dabei überschätzt er es nicht; er kennt seine Schwächen. Es wird Lücken zeigen, das Leben Fälle ergeben, die der tumbe Sinn des Autors vermieden hat (144). Die Ergänzung suche der Leser bei weisen Leuten (201) oder dem eigenen Rechtsbewußtsein (199) und ermittele ein rechteres Recht (206). Der Verfasser ist nur einer unter vielen,

---

gibt danach ein Bruchstück aus Art. 78, 3. Schwsp. Lehnr. 159 wiederholt Sächs. Lehnr. 78, 2 und 3 in stark amplifizierter Form und bezieht ihn speziell auf das Lehnrecht.

1) Lehnr. 78, 2: *so vele die unrechtes laget.* Praef. I 30: *de min mit worten lagen.* Lehnr. l. c.: *nieman n' is so unrecht, it ne dünke ine unbillik, of man ime unrecht du* vgl. Praef. II 113.

2) Lucidarius hg. v. Heidlauf (Deutsche Texte des MA. Bd. XXVIII [1915]) S. XII. E. Schröder, Göttinger Nachrichten 1917 S. 156. — Rosenstock, Sav. Zeitschr. 37 (1915) S. 498.

und der Mann, der ein allen gefallendes Recht lehrt, ist noch nicht gefunden (123), aber an guter Absicht, an „*mut*" läßt er sich von niemanden übertreffen (219).

Als er seine lange und schwere Arbeit vollbracht hatte, durfte er sich als ein Mann fühlen, der ein nützliches Werk getan hatte. Aber statt frohes Selbstbewußtsein zu bekunden, lautet die Vorrede, die er seinem Büchlein, wie er es bescheiden nennt, mitgibt[1]), sorgenvoll. Sie sieht den Mißbrauch voraus; man wird das Buch fälschen, durch Zusätze entstellen (223) und dem Verf. zur Last legen. Wenn er Gott dankt, das Land mit dem Buche bedacht zu haben, die Menschen scheinen es ihm wenig gedankt zu haben. Man hört in den Versen nur von Anfeindungen. Woher kamen sie? Man forscht vergebens nach Zeugnissen einer solche Besorgnis erregenden Gegnerschaft. Wir wissen von kirchlichen Angriffen auf den Ssp., aber sie gehören erst der zweiten Hälfte des 14. Jahrh. an. Die Opposition, über die der Spiegler klagt, muß sich auf anderm als literarischem Wege bemerkbar gemacht haben. Sie läßt sich nur aus dem Charakter des Unternehmens und den allgemeinen Zeitverhältnissen erschließen. Der Vf. hatte aus seiner Tätigkeit in den Gerichten die Rechtszustände und die Gesinnungen derer, die mit dem Rechte zu tun hätten, kennen gelernt. Sie überzeugte ihn von der Notwendigkeit einer Reform; das einzige Mittel sie zu erreichen, sah er in der Aufzeichnung nicht eines neuen, von ihm erdachten, sondern des vorhandenen Rechts. Er wußte, wie sehr bei seinen Landsleuten das alte Recht in Verehrung stand, wie verhaßt ihnen war, wer neues Recht aufbringen wollte. Sie werden den Vorwurf auch seinem Unternehmen entgegen setzen. Sie, die bisher als Richter oder Urteiler in den Gerichten fungiert und nach ihrem freien Rechtsbewußtsein das Recht gefunden haben, wie es die Alten fanden, sträuben sich dagegen, sich etwas neues und fremdes aufdrängen, sich durch ein „Buch" bestimmen zu lassen. Vergebens entgegnet ihnen der Vf.: mein Buch enthält kein neues, sondern das alte, längst bei euch beobachtete Recht: „*diz recht ne han ich selve nicht underdacht*[2]), *iz haben von aldere an unsich gebracht unse gute vorvaren*" (152). Weil das Recht alt ist, und, bloß dem Gedächtnis anvertraut, ihm zu

---

1) Schwietering, Die Demutsformel mhd. Dichter (Abh. der k. Gesellsch. der Wiss. z. Gött. 1921) S. 50.

2) Gegen Homeyers Bedenken S. 485 vgl. die WChr., die das Wort ständig für Erfinden gebraucht: *Adam underdacht bochstabe allererst* 69, 11; *Jubal underdachte seitspil* 68, 36.

entschwinden droht, will das Buch den bei der Rechtsanwendung Tätigen zu Hülfe kommen. Ein Vorgang in der Grafschaft Oldenburg von 1336 zeigt, wie lange noch dasselbe Bedürfnis auf der einen Seite und derselbe Widerstand auf der andern Seite fortdauerte. Da die alte Ritterschaft des Landes weggestorben war und die junge sich als des Rechts unkundig und unsicher bei der Anwendung erwies, ließ Graf Johann eine Hs. des Ssp. herstellen, mit Bildern ausstatten und zugänglich machen. Er verwahrt sich ausdrücklich dagegen, neues Recht einführen zu wollen, das Buch soll ihnen bloß die Arbeit erleichtern, Mühe und Kosten ersparen, wie sie vermutlich durch Einholen fremder Rechtsbelehrung verursacht worden wären[1]).

Man sieht, die Herstellung einer das Recht behandelnden Schrift erweckt den Verdacht, neues Recht einführen zu wollen, während der Hersteller bloß die Rechtsfindung zu erleichtern beabsichtigt. Das Rechtsbewußtsein des Schöffen soll nicht aus seiner Stellung verdrängt und durch das Buch ersetzt werden; er soll nach wie vor das in seinem Kreise lebende, ihm und seinen Genossen gegenwärtige Recht als Urteil oder Weistum aussprechen, aber ihnen das mühsame Besinnen, das Erkunden bei alten Leuten ersparen und ihnen bei Bildung einer Rechtsüberzeugung „Belehrung" erteilen[2]). Der Gedanke an ein Gesetzbuch, an eine Codifikation, wie man wohl geglaubt hat (Roethe 3), lag der Zeit völlig fern.

Die Aufzeichnung des Rechts brachte notwendig eine Prüfung des Aufzuzeichnenden, eine Auswahl des in das Buch aufzunehmenden Stoffes mit sich. Sie offenbarte, daß nicht alles, was in Übung stand, als Recht zu gelten verdiente, daß sich Mißbräuche eingebürgert hatten. Das Vorhaben des Spieglers, das gerechte Recht aufzeichnen zu wollen, ärgerte manche, die Unrecht taten und es für Recht ausgaben. Sie ließen es das Buch entgelten, *„wende in is leit, dat recht immer geopenbaret wert, wende ire unrecht dar von scinbare wirt"* (Lehnr. 78, 3). Der Verfasser konnte nicht in Zweifel sein, wer die waren, die er *„die unrechten"* nennt und *„den rechten"* gegenüber stellt (v. 112 u. 139). Unter seinen eigenen Standesgenossen bestand der Gegensatz. Eike muß zu der

1) Lübben, Der Sachsenspiegel nach dem Oldenburger Codex picturatus (1879) S. 148. Das Facsimile zeigt, daß die Lesart *parere* (Eichhorn Rg. II 258) in *parcere* zu bessern ist. Zu der Ausgabe: v. Amira, Geneal. der Bilderhss. des Ssp. (1902) S. 363.

2) Stintzing I 39ff.; v. Martitz, D. ehel. Güterr. des Ssp. (1867) S. 57; Planck, Gerichtsverfahren des MA. I (1879) S. 320.

Zeit, da er sein Buch schrieb, ein älterer Mann gewesen sein. Nur wer sich auf eine reiche Erfahrung stützte, vermochte die Schäden des Rechtslebens so zu erkennen und zu verurteilen, wie in der Schlußrede des Lehnrechts geschehen ist. Seine Arbeit, das Recht zu sammeln und die Ergebnisse erst in lateinische und dann in deutsche Fassung zu bringen, nahm sicherlich Jahre in Anspruch. Während dieser Zeit muß seine Persönlichkeit, seine Gesinnung und sein Plan unter seiner Umgebung bekannt geworden sein. Er wird ihm nicht viel Gunst eingetragen haben. Es bedurfte nicht literarischer Angriffe, um ihm das Mißvergnügen, das sein Vorhaben erregte, kundbar zu machen. Was drängte er sich mit seinem Schatz von Wissen an die Öffentlichkeit und blieb nicht mit seiner „Kunst" zu Hause? Die schöne Ausführung der Reimvorrede über die Pflicht, die dem Wissenden seine Wissenschaft auferlegt (159 ff.), richtet sich vor allem gegen Anklagen dieser Art. Sie stammten aus dem Kreise derer, die bisher die Rechtsanwendung beherrscht hatten. Die *milites et militares* der oldenburgischen Urkunde zeigen, wer gemeint ist. *Stolzen helde siet bedacht*[1]) redet der Spiegler sie an (191) und erinnert sie an die Verantwortlichkeit des Amts, das sie führen, wie bald der Tag kommen könne, da sie, die jetzt richten, gerichtet werden. Das *juste judicate, filii hominum* der Bibel, das Statuten dieser Zeit wie das Hamburgische Ordelbok von 1270 zum Motto wählen[2]), ergänzt der Ssp. durch die Mahnung: und seit selbst gerecht (139).

Eins der wertvollsten Ergebnisse der Untersuchung Roethes ist, daß die Beschäftigung des Autors mit seinem Buche nie geruht hat (103). Mit dem, was heute Publikation heißen würde, war sie nicht erschöpft. Die Sprache der Zeit nannte es *„vorebringen"*: der Verf. hatte lange darum gedacht, ehe er das Werk zusammen gebracht (260) und es dann endlich *vorebraht den lüden algemeine* (98), allgemein zugänglich gemacht hatte. Die Veröffentlichung war bewirkt, sobald der Autor die eigene Niederschrift oder die durch Diktat erreichte andern zum Lesen oder Abschreiben überlassen hatte. Die Schwierigkeit und Kostspieligkeit der Herstellung neuer Hss. bewirkte, daß schriftstellerische Arbeiten

1) In dem Epilog bei Homeyer S. 379 (oben S. 134) kehrt die Anrede *„helde"* wieder. Schwabenspiegel 250 L. 206 W flicht in die Bearbeitung von Ssp. II 66 und die Erwähnung des jüngsten Tages ein: *da gedenkent an edelen rihter und rihtent also, daz ir Gottes gerihte an dem jungesten tage vro sind.* Die Basler Perg-Hs. des Schwsp. (Rechtsbücher Nr. 18) liest: *ir rihter und ir herren.*

2) Lappenberg, Hamb. RA. S. LXVI führt es auf Psalm 58, 2 zurück.

größern Umfangs längere Zeit der Hand des Autors gewahrt blieben. Ohne Urheberrecht schufen die tatsächlichen Verhältnisse einen Urheberschutz. Beim Ssp. läßt sich aber verfolgen, daß das Bedürfnis schon früh zur Herstellung neuer Hss. führte. Stammt auch keine der uns erhaltenen aus dem 13. Jahrhundert, so wird doch die Aufnahme des Rechtsbuches zeigen, daß Hss. bald nach 1250 vorhanden waren, die in der Form oder auch in sachlich wichtigen Punkten von dem anzunehmenden ursprünglichen Texte abwichen. Hier ist zunächst zu beachten, daß uns eine zweite Vorrede des Ssp. erhalten ist, die sich auf eine frühere Vorrede des Rechtsbuchs bezieht und innerhalb des nächsten Menschenalters nach deren Entstehung verfaßt sein muß. Die Sächsische Weltchronik, die um das Jahr 1250 endet, zitiert in ihrer Einleitung eine Warnung vor Unwahrheit, die sie auf den Rat „*des van Repegouwe*“ hinweisend zu meiden empfiehlt (v. 88 und WChr. v. 90—95). Hatte der Vf. den Ssp. mit einer Vorrede in die Welt geschickt, die alle Sorgen ausdrückte, mit denen er der Aufnahme seines Buches entgegensah, so bewogen ihn die Erfahrungen, die er inzwischen gesammelt und aus dem Verhalten des Publikums entnommen hatte, zur Abfassung einer neuen Vorrede von selbständiger Form, aber mit entschiedener Beziehung auf die alte. Sie sollte die alte nicht verdrängen, sondern ergänzen. So ist auch die Nachwelt verfahren. Es gibt Hss. bloß mit der ersten Vorrede, keine bloß mit der zweiten Vorrede, zahlreiche mit beiden, und zwar die jüngere der älteren vorangestellt. Das genauere Verhältnis der beiden Vorreden zu einander hat die Forschung viel beschäftigt, ohne daß sie zu einem allseitig befriedigenden Ergebnis gelangt wäre (ob. S. 133). Beiden ist ein Kampf mit einem Gegner und demselben Gegner gemeinsam. Er wird nicht genannt; er bleibt auch nachher unsichtbar. Erst die Hinzunahme der Schlußrede (ob. 134) läßt erkennen, daß das Buch mit zweierlei Gegnern zu kämpfen hat. Die eine Klasse bilden die am Alten Hängenden, die nichts von einer Neuerung, einer Autorität der Schrift wissen wollen; die andern verwerfen sie um ihres Inhalts willen, sie stört sie in dem Genuß von Vorteilen, die sie für Recht ausgeben. Mit seinem juristisch-praktischen Zweck, der Unterstützung beim Rechtfinden, verbindet das Buch einen pädagogisch-moralischen, der Erziehung zur Gerechtigkeit. Zunächst zur gerechten Beurteilung des Vfs. und seines Werkes. Verleumdet es nicht, sondern befolgt seine Lehren, einerlei ob sie euch lieb oder leid sein mögen. Die jüngere Vorrede zeugt von der fortgesetzten Arbeit des Vfs. an seinem Werke. Er hat schon Erfolge errungen und freut sich

ihrer. Trotzdem dauern die Angriffe fort und erneuern den alten Vorwurf. Die Gegner verhöhnen seine Abwehr mit seinen eigenen Worten, es ist alles nur von ihm ersonnenes Recht und das Publikum zu beschränken erdacht (36—40). Er geht sorgfältig auf die ihm gewordene Kritik ein und unterscheidet: der geringste Grad wird kurzer Hand abgewiesen: wer sein Buch nicht zu „vernehmen“ fähig, lerne erst besser lesen (Str. II). Andere, scheinbare Freunde, hassen es innerlich und lauern dem Vf. mit Worten aus dem Buche auf (Str. IV). Eine dritte Gruppe besinnt sich anders als er auf das alte Recht und rät ihm zu Änderungen (Str. VIII). Endlich gibt es Leute, die ihm Worte unterschieben, die er nie gebraucht hat; sie verurteilt er am schärfsten: *iz ist ein scentlich rache | dere neman guter phlegen sol | lügenlich achtersprache* (87 ff.).

In dem jüngern Prolog redet der Vf. in einer maßvollern Stimmung. Wem seiner Lehre zu viel ist, spreche über ihn, was er mag (91). Er gönnt jedem *rechtes gutes* (20) und erinnert nur daran, wie wenig unrechtes Gut Vorteil bringt (21 ff.). Er ist sich bewußt, etwas Nützliches geleistet zu haben, und verlangt nicht nach neuem Kampfe (17). An die Stelle des Fluchs, mit dem die erste Vorrede die Gegner bedroht, ist der moralische Vorwurf getreten. Roethe rügt an den Strophen Gedankenarmut, Stillstand der Rede. Sie wollen eben nicht mehr als das Frühere in Erinnerung bringen und ergänzen. Der Vf. fühlt sich der Zukunft sicher, im Besitz der Wahrheit (58) weiß er, daß sein *„volge wirt groz zu lest“* (60). Erst am Schluß erhebt sich im Gegensatz zu ihrem ruhigen Verlauf die Rede zu einem kraftvollen Vergleich zwischen Gegenwart und Zukunft. Auf der einen Seite die Angriffe der Gegner unter dem Bilde der das Wild anbellenden Hunde; auf der andern der Sieg des Meisters im Wettlauf mit den Meisterlein (Str. XII). Damit lenkt das Gedicht zugleich zurück zum Eingang, dem Gemeistertwerden, das sich jeder *bi wege* arbeitende gefallen lassen muß.

Ganz anders urteilt Roethe über das Verhältnis der beiden Vorreden zu einander. Er liest einen vollen Gegensatz zwischen den Reimen und den Strophen heraus. In den Reimen spricht ein bescheidener Mann, der ein gottgefälliges Werk geschaffen zu haben sich bewußt ist, aber Gott die Ehre gibt. Die Strophen haben einen aggressiven Charakter, zeugen von beleidigtem Stolze, sind trotzig, verlassen sich auf die Menschen. Ihr erstes Wort ist: Ich (*tzimbere . . bi wege*), die Reime beginnen mit Gott, der die Sachsen wohl bedacht hat (97). Reime und Strophen können nicht

denselben Verfasser haben. Der der Reime müßte moralisch herunter gekommen sein, sich radikal verändert haben, wenn er auch die Strophen geschrieben haben sollte. M. E. verrät ein Verfasser nicht demütigen, belehrbaren Sinn, der *„swer buzen mine lere get, tuot sünde jegen Got“* (133) schreibt, noch kurzsichtiges Vertrauen auf die Menschen, wer des Rechtes Pflicht nur unter Gottes Beistand zu lehren weiß (8). Die bescheidene Art, wie der Vf. die Anfänge seines Erfolgs schildert (1 ff.), zeugt nicht von trotziger Selbstsicherheit. Roethe kommt zu dem Ergebnis: die Reime sind Eikes; die Strophen, in der Scheltweise, wie er sie nennt (S. 8), geschrieben, muß ein anderer verfaßt haben, der sich in die Seele Eikes versetzte und das verkannte Buch zu verteidigen unternahm. Ein stellvertretender Dichter hätte sich schwerlich so individuell ausgedrückt, wie der Vf. der Strophen die verschiedenen Kritiken schildert, die sein Buch erfahren hat (ob. S. 140), oder wie er die Anfänge seiner nutzenstiftenden Tätigkeit beschreibt (1 ff.). Wenn Roethe das Dichten im Namen eines andern als dem Mittelalter nichts seltenes anführt, so bleibt doch fraglich, ob dieselbe Erscheinung auch anzunehmen sei, wo es sich nicht um ein Werk der Phantasie handelt, sondern ein Autor in verantwortlicher Weise auf das Tun und Lassen seiner Leser einwirken will. Wie verschieden man auch die Unterschiede der beiden Vorreden auffassen möge, unverkennbar bieten sie neben dem schon bemerkten Hauptzweck gewisse äußerliche Übereinstimmungen. Man könnte sie Übereinstimmungen der Mängel nennen. Beiden fehlt die Einheit der Stimmung. Neben kräftigen, schwungvollen Versen kommen in jedem Teile lahme vor; mühsam ausgedrückte Gedanken; Wiederholungen; selbst aufgeworfene Schwierigkeiten werden durch triviale Trostgründe zum Schweigen gebracht. Roethe spricht Eiken die Anschauung ab (9), weil er hinter dem Dichter der Strophen an sinnreichen Bildern zurückstehe. Ihre Zahl mag größer, und für die Wirkung der Bilder von dem Dichter der Reime weniger gut gesorgt sein; aber sie fehlen ihnen doch nicht. Vielleicht verstehen wir sie noch nicht alle. So scheint mir hinter der Ausmalung der Miselsucht (234) noch eine besondere Grausamkeit zu stecken. Der treffende Vergleich des Unrechts mit dem Kupferpfennig (249) verliert seine Kraft durch den ihm hinter der Strafe der Miselsucht angewiesenen Platz, wie der zweite zahme Fluch hinter dem starken ersten verklingt (256). Das beste Bild steht im zweiten Teile. Wie der Spiegel die Wahrheit des Lebens wiedergibt, so auch das Buch, das seinen Namen führt. Gott hält den Spiegel in seiner Hand. *Swenne Got den spigel umbe kart*

(188), so schließt das Leben, und kommt es zum Gericht. Darum prüfen sich alle, „*dat se nicht ne ruwe die vart*“ (187)! Das Leben ist wiederholt unter dem zu allen Zeiten beliebten Bilde der Fahrt dargestellt (129, 230, 248).

Die Vergleichung der beiden Vorreden mit einander hat Roethe zu feinen literarhistorischen Untersuchungen veranlaßt, die dem Zweck der hier verfolgten Aufgabe fern liegen. Für sie kommt es allein darauf an zu ermitteln, was die Vorreden für die Geschichte des Rechtsbuches austragen. Mögen sie für die Literaturgeschichte den Wert selbständiger Dichtungen haben, für die Rechtsgeschichte sind sie bloße Einleitungen, Hülfsmittel zum Verständnis der Hauptsache. Was sie in dieser Beziehung bieten, bildet einen kleinen Teil des Ganzen, etwa dreißig Verse innerhalb der fast dreihundert umfassenden Vorreden. Ihr Inhalt ist um so wertvoller. Sie belehren über die Entstehung des Rechtsbuches, seinen Verfasser, den Gang seiner Arbeit, deren Zweck und die Mittel zu seiner Erreichung. Die Verse 261—280, 178—182, 151—153 umschließen das positive Detail. Dazu kommt noch als historisches Material: Kunde von der Opposition, der das Buch zur Zeit seines Auftretens begegnete. Gewiß ein Gegenstand von hohem Interesse für die Rechtsgeschichte; nur schade, daß die vielen, ihm gewidmeten Worte so dürftig über sein Wesen aufklären. So bleibt als Kern der Vorreden für unsern Zweck nicht mehr, als daß wir den Autor und das Programm seines Werkes kennen lernen.

Die juristische Schriftstellerei war zur Zeit noch etwas neues. Sie tritt deshalb ängstlich auf (220). Sie bricht mit einem wichtigen Stück der Vergangenheit, bringt eine Neuerung, der Mißtrauen begegnet, und sucht deshalb nach einem Schutz, der die Lauterkeit ihres Vorhabens verbürgt. Sie findet ihn an einem Gönner, der sie in die Öffentlichkeit einführt. Der Befehl, der Rat, das Zureden eines angesehenen Mannes bestimmt den Autor, sich an die Aufgabe zu wagen, die Schwierigkeiten hintan zu setzen und sein Werk dem Publikum vorzulegen. Im Interesse der Volksgesamtheit weiß Graf Hoyer von Falkenstein, Stiftsvogt von Quedlinburg, Eike von Repgow dazu zu bestimmen, das lateinisch geschriebene Werk, in dem er seine juristischen Erfahrungen gesammelt hat, *daz er's an dütisch wante* (278). Die Verdeutschung erschien dem Vf. als die Hauptsache, und er fordert alle zur Dankbarkeit gegen den auf, der die Bedenken zu überwinden verstand (261). Vorreden unter Anrufung eines Gönners waren in

der dichterischen Literatur längst üblich[1]); um wievielmehr waren sie am Platze, wo es eine neue Gattung von Büchern, zur Belehrung des Volkes bestimmt, einzuführen galt. Der Vf. hat sie aus dem Eigenen geschaffen. Daran ändert es nichts, wenn, wie Roethe gezeigt hat (S. 30), das Lehrgedicht eines thüringischen Geistlichen aus dem Ende des 12. Jahrh., Werner von Elmendorf, bei ihrer Komposition an einzelnen Stellen benutzt ist[2]). Sicher ist bloß die eine Einwirkung. Elmendorfs Worte: *„ouch en sal her numer riche werden, der sinen schatz begrebet under der erden"* (v. 59) waren wohl dem Vf. der Reimvorrede gegenwärtig, als er sein: *„ich wil bewaren, daz min scaz under der erde mit mir icht vorwerde"* (v. 154) schrieb. Die reiche und schöne Ausführung, die er dem Gedanken gibt, ist aber so selbständig, daß Eikes Verdienst kaum geschmälert wird, zumal was bei Elmendorf eine Aufforderung zur Schriftstellerei enthält (Roethe S. 30), bei Eike das eigene Heraustreten in die Öffentlichkeit rechtfertigen will. Was sonst noch aus der Sentenzensammlung Elmendorfs entlehnt sein soll, ist so geringfügig oder unsicher, daß der Bericht, die Reimvorrede sei unter Benutzung des Elmendorfschen Lehrgedichts geschrieben (Brunner, Grundzüge [1919] S. 110) zu viel besagt; die Reimvorrede hat ihre Aufgabe ergriffen und durchgeführt, ohne durch die Elmendorfsche Sammlung bestimmt zu werden.

Die Sitte, einem literarischen Werke Geleitschriften mitzugeben, hat sich an dem Ssp. in besonderem Maße bewährt. Neben den poetischen Vorreden hat er zwei prosaische, viel kürzer als die Reime und Strophen und durch ihren geistlichen Inhalt charakterisiert, aufzuweisen. Zu ihnen gesellt sich die Schlußrede (ob. S. 134). Die Reihenfolge unter ihnen wird sein, daß nach Vollendung des Lehnrechts zunächst die Schlußrede entstand. Ihr folgten die Reime; diesen der *Prologus*; darauf die Strophen. Den

1) Dies verkennt R. Schröder (Sav.-Z. 9 [1888] S. 53), wenn er in den Worten Willems zu Eingang des um 1250 entstandenen Reinaert (hg. von Martin [1874] S. 1 ff.) eine Nachahmung der Reimvorrede des Ssp. finden will.

2) Das Gedicht Werners von Elmendorf übersetzte lehrhafte Sentenzen aus den klassischen, vorzugsweise lateinischen Schriftstellern (hg. v. Hoffmann v. Fallersleben in Haupts Z. f. d. Altert. IV [1844] S. 284 ff.). Von den Stellen, die Eike sonst noch benutzt haben soll, ist v. 239 so undeutlich, daß man erst aus der Reimvorrede v. 113 ein Verständnis gewinnt. Die auffallende Zusammenstellung *„tzorn noch gift«* (v. 276) ist Bruchstück einer richterlichen Eidesformel, die Reimvorr. v. 149 und Prologus bei Homeyer S. 136 vollständig aufweisen: *nemannes lieve noch leide noch tzorn noch gift so ne blende.* Was Ballschmiede (Jahrb. des V. f. nd. Sprachforschg. Bd. 40 [1914] S. 131 ff.) an angeblichen Parallelstellen bringt, verstärkt die Übereinstimmung nicht.

Abschluß bildete der *Textus prologi*. Ein genetisches Verhältnis ist erkennbar zwischen dem *Prologus* und den Reimen (V. 141 ff.); den Strophen und den Reimen; den Strophen und Reimen und der Schlußrede. Ein Unterschied unter diesen Geleitsschriften ist unverkennbar. Die Vorreden wollen die Neuheit der literarischen Erscheinung rechtfertigen, zeigen, daß die schriftliche Fixierung des Rechts zum besten des Volkes unternommen ist und das Buch — *vrome unde salicheit ist hir an gewaxen* (176)[1]) — und sein Verfasser Dank, nicht Haß verdiene. — Es handelt sich um Einführung eines Rechtsbuches, nicht um ein Gesetzbuch, das einem Volke von der übergeordneten Herrschaft auferlegt und zur Anwendung gebracht wird, einerlei wie es ihm gefällt. Die Vorreden sind *captationes benevolentiae* im besten Sinne. Eike legt seine Arbeit seinen Landsleuten zur Annahme vor, sucht sie für sie zu gewinnen. Er setzt ihnen die Eigenschaften seines Buches auseinander, zeigt die Gerechtigkeit seines Inhalts und seine Herkunft aus ihrem alten überlieferten Rechte, was man dagegen auch vorbringen möge. Den Verfasser hat seine Beobachtung des Lebens gelehrt, wie oft hinter dem Widerspruche gegen das angeblich neue Recht die Anhänglichkeit an dem alten einträglichen Mißbrauch stecke. Dieser Überzeugung gibt die Schlußrede Ausdruck. Sie ist der Rückblick des Juristen nach Beendigung seiner Arbeit. Das Recht zu lehren würde nicht so schwer sein, wenn nicht des Unrechts im Leben so viel wäre, das Recht verweigert oder gehemmt würde. Bedarf es dem Verletzten zu helfen auch mannigfaltiger Rede, der wahre Freund des Rechts, „*svie to allen dingen gerne rechte sprict*“, soll die Mühe nicht scheuen, und gewinnt er dadurch „*manegen vient*“, „*des sal die vrome man sik getrosten durch Got unde sine ere*“. Die Sprache des Spieglers tritt nirgends so kraftvoll zutage, als hier, wo er sich unbeengt von der Not des Reimes und dem Zwange der Metrik bewegt. Das ist die Sprache des Mannes, der *na rechter warheit* forschend, für die Unfreiheit der Menschen, die er um sich sah, keinen andern Grund auffinden konnte, als Unrecht und Gewalt (III 42, 3 und 6).

---

1) Die Bedeutung von *salicheit*, das gern mit Nutzen zusammengestellt wird, ist aus einer Stelle Königshofens ersichtlich: *noch Josephs tode wart ein ander künig in Egipten, der wuste nit umb den nutz und selikeit, die Joseph dem lande hette geton in den syben unfruchtberen joren* (StChron. 8, 260, 15).

II.

Die Zuversicht des Autors: *„unde wirt mein volge groz zu lest“* (oben S. 140) trog ihn nicht. Sein Buch fand Aufnahme in unerwartetem Maße, bald und, was das auffallendste ist, ohne Kampf. Statutarische Aufzeichnungen, die die Städte des 13. Jahrh. anzulegen begannen, nahmen Sätze des Ssp. auf. Die Hauptbeispiele liefern Magdeburg und Hamburg. Sie verfuhreu verschieden: Magdeburg, als es 1261 eine Mitteilung seines Rechts an Breslau gelangen ließ, schaltete zwei größere Stücke privatrechtlichen und prozeßrechtlichen Inhalts aus dem nachmaligen ersten Buche des Ssp. seinen autonomen Satzungen ein. Wörtlich aus der Quelle herübergenommen, sind sie mechanisch eingeschoben, ohne eine Anknüpfung zu suchen[1]). Intensiver ging Hamburg zu Werke. 1270 bei der Herstellung seines großen wohlgeordneten Ordelbokes nahm es nur wenige Artikel des Ssp. wörtlich, eine größere Zahl verarbeitet in den Text auf. Die Angaben der Lappenbergschen Ausgabe (1845) dürfen nicht täuschen. Sie setzt an vielen Stellen ein Zitat aus dem Ssp. unter den Hamburgischen Text, wo bloß derselbe Gegenstand behandelt ist wie im Rechtsbuche. Im Gegensatz zu Magdeburg schöpft Hamburg aus allen Teilen seiner Vorlage und bringt ihre Sätze in allen Teilen seines Rechtswerkes unter. Ein ausdrücklicher Hinweis auf die Benutzung einer Quelle ist in beiden Statuten vermieden. Andere Stadtrechte verraten nur durch einzelne Artikel eine Kenntnis des Ssp. So Lübeck in dem über die Schuldhaft (Hach II 200)[2]); Dortmund über den gerichtlichen Zweikampf (Stat. u. Urteile S. 33). Die auffallendste Erscheinung bietet Hildesheim. Sein um 1300 verfaßtes ausführliches deutsches Stadtrecht (UB. hg. v. Döbner I nr. 548) zeigt in seinem ganzen Bestande keine Kenntnis oder Einfluß des Ssp., aber sein erster Artikel ist völlig dem Rechtsbuche entnommen: *ein wif mach mit unkuscheit eres lives ere wifliken ere krenken, ere recht ne verlust se darmede nicht noch ere erve* I 5, 2, eine Bestimmung, die, wie Zeumer (N. Archiv XXIV [1899] S. 599) nachweist, vielfach geistliche Angriffe erfuhr. Diese Beispiele sind bezeichnend genug für das Anfangsjahrhundert und beschränken sich auf

1) Am anschaulichsten dargestellt in Labands Ausgabe: Magdeburger Rechtsquellen (1869) S. 14ff.

2) m. Abh. über das Stadtrecht von Wisby Hans. Gesch.-Bl. 1916, S. 67. Für einen Zusammenhang Lübecks mit dem Ssp., den Dräger in dem Aufsatze das. 1913 S. 79 nachweisen will, ist nicht eine seiner Angaben beweisend: m. Abh. das. 1918 S. 16, 34, 62.

Sachsen. Ob Goslar, das die stärkste Benutzung des Ssp. zeigt, nicht auch noch hierher gehört, ist bei der noch nicht feststehenden Datierung seines Stadtrechts unsicher. Außerhalb Sachsens bemühten sich bald nach der Mitte des 13. Jahrh. Deutschenspiegel und Schwabenspiegel um Nachbildungen des Ssp. für ein ausgedehnteres Geltungsgebiet.

Trat der breite Erfolg des sächsischen Rechtsbuches erst im 14. Jahrh. ein, so mußte doch eine umfangreiche Aufnahme seiner Sätze in den Gerichten Sachsens vorangegangen sein. Wir hören dabei nichts von Widerstand oder Widerspruch, den ihr die Praxis entgegengesetzt hätte; nichts von Irrlehrern, die sich über das neue Buch hergemacht und Mißbrauch damit getrieben hätten. Drohungen und Flüche schreckten niemanden ab, den Text durch Zusätze zu mehren. Der Name des Verfassers wurde nicht verrufen, im Gegenteil geehrt; sein Werk mit den großen Gesetzgebern, die die Zeit kennt, in Verbindung gebracht; es galt als ein Privilegium, von dem größten unter ihnen, Karl dem Großen, den Sachsen gewährt. Es begegnet ihm keine der Gefahren, die die Vorreden so freigiebig ausgemalt hatten. Wie lösen sich diese Widersprüche? Waren die Gegner nur in der Vorstellung des Dichters vorhanden oder hatte er sie durch die Tat widerlegt? Bei dem Schweigen aller Quellen bleibt nur die friedliche Lösung übrig, daß die Gegner, als sie den Inhalt des verschrienen Buches bei seiner Anwendung im Leben kennen lernten, die Nichtigkeit ihrer Besorgnisse einsahen und sich nicht nur von seiner Unschädlichkeit, sondern geradezu von seinem Nutzen überzeugten. Dazu kommt, daß rednerische Übertreibungen und konventionelle Bestandteile bei der Komposition der Vorrede offenbar mitgewirkt haben. Die neue Abhandlung von Schwietering (ob. S. 136) zeigt, wieviel in den mittelalterlichen Schriftwerken auf solche Einflüsse zurückzuführen ist[1]). Die Voraussicht des gegnerischen Hasses scheint förmlich zum literarischen Apparat der Prologe gehört zu haben. Als Johann von Buch hundert Jahre nach dem Spiegler den Richtsteig Landrechts schrieb, war er auf *„achtersprake der unrechten und ores hates“* gefaßt. Neben der Strafe des Brandmarkens, die er ihnen anwünscht, möchte er zehn Jahre darum geben, wenn er den Sieg der gerechten Sache erleben könnte (Homeyer, Richtsteig LR. [1857] S. 85).

1) Neben den früher angeführten Beispielen gehören hierher: der tumbe Sinn des Vfs. (ob. S. 135), das Anbellen der Hunde (140), der Protest gegen das Mehren durch Zusätze (v. 223) vgl. mit Schwietering S. 30, 38, 51.

Das Saxenrecht (180), das die Reimvorrede zu „bescheiden" verspricht, führt der Vf. mit einem Bilde ein, das er nicht selbst als erster gewählt, sondern der zeitigen gelehrten Literatur, die schon lange eine Wiedergabe oder Abbildung bestehenden Rechts als ein *speculum juris* bezeichnete, entlehnt hat. Als Titel für ein literarisches Werk hat ihn in Deutschland wohl zuerst Eike verwendet [1]). Seine Absicht geht auf ein großes Ganzes, das in seinem Zusammenhange den Volksgenossen verständlich und brauchbar gemacht werden soll. Die Quelle, aus der er schöpft, die Erfahrung, hat ihn gelehrt, daß sich trotz der Gefahren der Zersplitterung, die aus der langen Vorherrschaft des Gewohnheitsrechts entspringen mußte, ein einheitliches Rechtsgebiet größern Umfangs erhalten hat. Er grenzt es sich geographisch ab, indem er kleinere Stammgebiete im Nordosten von der Berücksichtigung ausscheidet, weil sie *sunderlik recht* haben (III 64, 3), und ständisch von dem Recht der Dienstmannen absieht, weil es, zu mannichfaltig, der Zusammenfassung widerstrebt (III 42, 2). Nur einheitliches Recht ist einer Darstellung fähig, wie er sie bezweckt. So weit es reicht, kann er das *recht bescеiden*. Seine Aufgabe beschränkt sich auf das Recht der freien Landbewohner ritterlichen und bäuerlichen Standes [2]). Erst neuerdings hat das geschriebene Recht in dies Gebiet Eingang gefunden. Mittels der Form der Landfrieden versuchte die Reichsgesetzgebung den dringendsten Beschwerden über die Rechtsunsicherheit abzuhelfen. Sie ist auch im Ssp. zum Ausdruck gelangt. Erst seitdem Pertz 1837 im zweiten Bande der *Leges* die *Treuga Heinrici* von 1224 veröffentlicht hat (Zeumer Nr. 40 S. 41), kann von der Benutzung eines schriftlichen Rechtsdenkmals durch den Ssp. gesprochen werden. In meinem Beitrag II zur Erklärung deutscher Rechtsbücher ist ausgeführt, daß und wie die Landfriedensgesetzgebung des ausgehenden 12. und des beginnenden 13. Jahrh. die Quelle für Ssp. II 66 bis III 3 bildet, die zugleich zur nähern Bestimmung einer Einzelheit, die wöchentlichen Friedenstage, eine kanonistische Quelle, die *Summa decretalium* des Bernardus von Pavia († 1213), benutzt hat [3]). Der Spiegler verfährt bei dieser Entlehnung frei, er gibt den Text in einer Form wieder, wie sie zu der Darstellungsweise

---

1) Stobbe, Rechtsqu. I 299. E. Schroeder, Gött. Nachrichten (oben S. 135); Rosenstock (das.).

2) K. W. Nitzsch, Gesch. des deutschen Volkes III (1885) S. 105.

3) Göttinger Nachrichten 1894 S. 7 und 17. Das Resultat ist aufgenommen in R. Schröder RG. S. 721 (§ 54 A. 14).

des Rechtsbuches paßt, läßt weg oder setzt zu, wie er für zweckmäßig erachtet.

Angeblich gehört zu den Quellen des Ssp. das Buch der Könige (KB), jene Chronik des 13. Jahrh., die die Taten der Könige alter und neuer E bis in die Zeiten K. Konrad III erzählt und in der Rechtsbücher-Literatur eine Rolle spielt, weil sie einer Anzahl von Hss. des Schwabenspiegels und zu einem Teile auch dem Dsp. als eine Art Einleitung vorangestellt ist [1]). Für eine gleiche Verbindung des KB mit dem Ssp., die Ficker für möglich hielt [2]), hat sich nirgends ein Beispiel gefunden. Eine Benutzung der Chronik durch den Ssp. wird aus dem Abschnitt: *von tiutischen liuten, wannen sie komen sind* (S. 123*) und aus seiner Verwandtschaft mit Ssp. III 44, 2, dem Bericht über die Ankunft der Sachsen in ihrem Lande, hergeleitet. Die Sache liegt aber umgekehrt. Das KB hat sichtlich den Ssp. benutzt (Weiland, Forschgn. 14 [1874] 509). Es beginnt seinen zweiten Teil, *der künige buoch niuwer ê* mit Sätzen, denen Ssp. III 44, 1 in der Mißgestalt, die ihm Dsp. 282 gegeben hat, zu Grunde liegt. In der Ausführung des Ssp. über die Wanderung des „*rike*" heißt es: *Darium, den versegede Alexander.* Das entstellt der Dsp. zu: *den versant Alexander* und das KB 121* ergänzt das weiter, Alexander habe ihn an eine unfindbare Stelle versandt (*den Darius versante Alexander, daz nie nechein man innen wart, war er ie bekáme*). Der Rest des Art. III 44 findet in dem zit. Kapitel des KB seine Verwertung. Beiden liegt der alte Aufsatz: *de origine Saxonum* zu Grunde, nur daß der Ssp. dem echten Wortlaut näher steht als die Chronik. Die 300 Kiele, in denen die Flüchtlinge aus Alexanders Heer entkamen, stimmen in beiden Quellen. Aber in ihrer Detaillierung strauchelt KB, indem es statt 18 in Preußen 80 Kiele, die in die Gesamtsumme nicht passen, und 12 statt in Rügen in Böhmen landen läßt. Alle Hss. des Ssp. lesen Rujan übereinstimmend mit der alten Überlieferung [3]). Die Umänderung in Behaim, die der Dsp. 282 teilt, konnte nur außerhalb Sachsens erfolgt sein, wo man, der Lokalverhältnisse unkundig, Böhmen für

1) Rockinger, Der Könige Buch u. d. sg. Schwabenspiegel (1883). Ausgabe v. Maßmann in: v. Daniels, Rechtsdenkmäler des deutschen Ma. I (1858) nach der Münchener Schwsp.-Hs. v. 1419 (Homeyer, Rb. Nr. 465).

2) Über e. Spiegel deutscher Leute (1857) S. 128; Entstehungszeit des Ssp (1859) S. 53.

3) Homeyer, Stellung des Ssp. zum Schwsp. (1853) S. 61: *mit 100 kielen* ist zu bessern in *300 k.* W.Chron. 78, 16 hat richtig Rujan, der Anhang I Rutzen (259, 37).

ein zu Schiff erreichbares Land hielt und der Name des Königreichs Böhmen bekannter war als der der kleinen Ostseeinsel Rügen.

Der Ssp. verwebt die Stammsage in eine Darstellung der ständischen Verhältnisse Sachsens. Den untersten Stand, den der *laten* oder *latelude* (III 44, 3; 47, 7), bringt er mit der ältesten Besiedlung Sachsens in Verbindung. Ihre Herkunft zu erklären, hält er sich in Ermangelung einer Quelle an die Sprache, an den Namen. Es sind die vorgefundenen Bauern, die der Eroberer bei ihrem Rechte an Grund und Boden ließ: „*dar af quamen die late*". Das KB, das so wenig wie der Dsp. und der Schwsp. von Laten weiß, ersetzt sie durch *geburen* und flicht ein, was in Süddeutschland für ihr Recht an Grund und Boden galt: das Austun zu halbem Korn, ein Rechtszustand, den der Vf. warm gegen Übergriffe der Herren verteidigt[1]). Neben dieser Beisteuer aus dem Seinigen bleibt KB doch im Banne der Ssp.-Vorlage; denn es schließt: *man seit ouch von einer hande liute, die heizent tagewürken.* Was hier aber lose und unverstanden angereiht ist, schließt im Ssp. die Erörterung über die Laten und macht einen neuen Versuch etymologischer Erklärung: *von den laten die sik verwarchten an irme rechte, sind komen dagewerchten.* Die Übereinstimmung zwischen KB und Ssp. geht auf den zitierten Aufsatz *de origine Saxonum* zurück, den KB mit wenig Kunst von Sachsen auf deutsche Lande umschreibt. Die Entstehungszeit des KB fällt in die Jahre, in denen der Schwabenspiegel zusammengestellt wurde. Beide stehen in wechselseitiger Beziehung zu einander. Die Chronik verweist verschiedentlich auf das Rechtsbuch. Der Einsetzung der Kurfürsten durch Karl d. G. fügt sie hinzu: „*welhiu ambet* — die sieben Fürsten — *suln haben und wer si sin, daz seit uns daz lantrehtbuoch bescheidenliche*" (179, 20*). Andererseits zitiert Schwsp. 174 L. (= Ssp. II 13, 8) zu der dem rechtweigernden Richter drohenden Strafe: *dez haben wir gut urkunde in Moyses bûche, alſe hie vor in disem bûche stat.* Das trifft zu auf die Erzählung von Bileam (Mose 4, 22 ff.), wie sie in KB 47, 14* wiedergegeben ist.

Neuerdings hat man die Chronik Ekkehards unter die Quellen des Ssp. stellen wollen. Fritz Salomon hat in einer Abhandlung der Sav.-Zeitschr. (31 [1910] S. 137) den Ssp. III 59, 1 aus einer Benutzung der Sächs. Weltchronik hergeleitet, wie sie in der Rezension C über das *Concordatum Calixtinum* von 1122 be-

1) Die Quelle für KB 123* bildet Schwsp. L 155 a, eine Umarbeitung von Ssp. III 79, 1.

richtet (S. 194, 8). Die verschiedenen Aufzeichnungen, die sich mit dem Konkordat beschäftigen, haben sich alle ein anderes Stück aus dem Vertrage heraus geholt und als dessen Inhalt angegeben. Die Formen A und B der Weltchronik (S. 204, 10) heben die Anwesenheit des Kaisers bei den freien, symonielosen Bischofswahlen und sein Recht zur Schlichtung von Streitigkeiten unter dem Beirat der Bischöfe hervor; die Magdeburger Schöffenchronik (Städtechron. VII 111, 13): die Wahl des Bischofs durch die *papen* und die Verleihung der Regalien durch den Kaiser binnen bestimmter Frist; Otto v. Freising (Chron. VII 16; Gesta Frid. II 6): der Erkorene dürfe nicht eher geweiht werden, als bis er vom Kaiser die Regalien *per sceptrum* empfangen habe. Am ausführlichsten verfährt die Rezension C der Weltchronik, indem sie die zwischen Kaiser und Papst gewechselten Vertragsurkunden in deutscher Übersetzung wiedergibt. Hätte der Ssp. diese Version benutzt, so würde es sie sehr unvollständig benutzt haben; was er gibt, hätte er aus einem kürzern Berichte, wie dem Ottos von Freising, haben können. Die praktische Folge, die er zieht, berührt eine ganz andere Seite, als die Urkunde. Sie spricht von den Pflichten, die der Beliehene gegen den Lehnsherrn zu erfüllen hat; der Ssp. dagegen von den Rechten, die der Beliehene auszuüben befugt ist[1]). Die Rechtssprache, deren sich der Ssp. bedient, ist eine andere, als die der Chronik. Die historischen Zeugnisse sprechen von Bischöfen, die zum Reiche gehören; der Ssp. von Bischöfen, die den Heerschild haben, ein Wort, das die Chronik nicht kennt. Die *bisorge (cura animarum)*, die der Ssp. für die *spiritualia* dem sächsischen Sprachgebrauch gemäß (Magdeb. Schöffenchronik S. 59, 2; 82, 26; 341, 18) verwendet, ist der Chronik wie Ausdrücke *lenunge, lenrecht don* unbekannt. Das selbständige Vorgehen des Rechtsbuchs, das daraus erhellt, wird verstärkt, wenn es das *per sceptrum* in § 1 ausläßt, um es nachher in 60, 1 zum Gegensatz zu den Fahnlehen verwenden zu können. Die Kenntnis des Konkordats hat dem Spiegler nicht gefehlt; daß er sie aus der Chronik

---

1) Das Versprechen des Papstes in der Vertragsurkunde bezieht sich auf den *electus*, der nach Empfang der Belehnung durch den König: *quae ex his jure tibi debet faciat.* M. G. Cons I. S. 161. Der Ssp beschäftigt sich mit seinen Rechten von da ab: er mag *lenrecht dun unde nicht er.* Zu diesen Rechten gehört die Befugnis, weiter zu leihen. Der Dsp., der die *bisorge* nicht versteht, läßt sie aus und wiederholt das *lehen recht tun* mechanisch (307). Der Schwsp. läßt gleichfalls die *bisorge* bei Seite, ersetzt aber das *l. tun* durch: *die mugen nut lehen gelihen, e daz si ir reht empfahent von dem künige* (132 L, 111 W).

Rezens. C geschöpft und in seinem Text verwertet habe, ist damit noch nicht erwiesen. Die Selbständigkeit des Ssp. tritt auch darin zu Tage, daß er einen Satz in den Zusammenhang hereinzieht, der zwar auch von den Bischofswahlen handelt, aber nichts mit dem Wormser Konkordat zu tun hat, ja zu seinem Wesen in schroffem Widerspruche steht. Erledigte Bistümer sollen binnen sechs Wochen neu durch Wahl besetzt werden, widrigenfalls der Kaiser befugt ist, sie nach seinem Willen mit einem „*redeliken*“ Manne zu besetzen. Wo das kanonische Recht in solchem Falle ein Devolutionsrecht anerkennt, geschieht es doch nur zu Gunsten eines kirchlichen Obern und unter Zubilligung geräumigerer Fristen als der sechs Wochen des Ssp. (c. 41 X. *de electione* I 6). Das Rechtsbuch muß seinen kaiserlichen Anspruch einer imperialistischen Quelle entnommen haben, wenn er nicht überhaupt bloß dem ihm eigenen idealen Staatsrecht angehört. Der Dsp. 307 schreibt den Satz getreulich nach; der Schwsp. hat ihn übergangen.

Die Ssp.-Stelle III 59, 1 ist auch in die durch Dietrich Schäfers Abhandlung: zur Beurteilung des Wormser Konkordats (Abhdlgen der Berliner Akademie 1905) angeregte Debatte gezogen. Für die Frage, ob das Konkordat als zur Zeit der Entstehung des Ssp. geltendes Recht zu betrachten sei, ist sie wenig brauchbar, da sein Vf. zu wiederholten Malen eine starke Neigung altes, ja veraltetes Recht vorzutragen zeigt. Ein starkes Beispiel bietet der benachbarte Artikel über die königlichen Pfalzen (III 62, 1). Er zählt fünf in Sachsen gelegene Stätten auf, an denen der König „echte hove“ halten solle. Ficker (Entstehungszeit des Ssp. S. 82) hat darauf hingewiesen, daß die Liste nur solche Namen nennt, die für eine weit zurückliegende Zeit, namentlich das 11. Jahrh., zutreffend als Aufenthaltsorte des Königs bezeichnet werden konnten. Seine Vermutung, der Spiegler habe an dieser Stelle eine alte Aufzeichnung benutzt, hat sich leider nicht bestätigt. Der längst bekannte kurze Aufsatz von den fünf Pfalzen ist nichts als eine Wiederholung von Ssp. III 62 und findet sich erst in späten Hss. des 15. Jahrh. (Homeyer S. 41 und 55).

Der Stolz des Spieglers, er habe sein Werk „*ane helphe und ane lere*“ geschaffen (275), leidet dadurch keinen Abbruch, daß vereinzelte Stücke seines Buches aus geschriebenen Quellen entnommen sind. Das Wort will nicht mehr sagen, als daß seinem Verfasser kein schriftliches Denkmal als Grundlage oder Vorbild seines Unternehmens gedient habe. Es bleibt ein originales Werk. Was es an Rechtssätzen vorträgt, ist aus der Überlieferung ge-

schöpft. Neben dem, was auf Gewohnheit beruht, ist was aus Reichsgesetzen oder Landfrieden in die Tradition übergegangen ist, benutzt. Den Gesetzgebern wird hohe Verehrung erwiesen, so wenig die Gesetzgebung im deutschen Mittelalter tätig war. Für den Spiegler sind gesetzgeberische Autoritäten neben den „*wissagen und geistliken guden lüden*" die „*kerstene koninge Constantin unde Karl*". Sie haben das Recht „*gesat*". Vor allem ist es Karl, auf den sich Sachsenland als den Urheber seines Rechts beruft (*textus prol.* S. 138). Den „*heiligen und den seligen keiser Karl*" nennt ihn der Schwabenspiegel wiederholt [1]). Wo die Kaiser und Könige in den Schriften als Zeit der Gesetzgeber auftreten, sind sie von den „*weisen meistern*" umgeben. Der Ssp. gedenkt ihrer noch nicht. Der „*meister*", der „*magister*" setzt eine Schule, eine Lehrtätigkeit voraus, die es in Deutschland noch nicht gab. Die Lehrer sind zugleich die Gesetzgeber oder die Gehülfen der Könige bei der Gesetzgebung. Der Dsp. ersetzt die „guten Vorfahren" des Ssp. (ob. S. 136) durch die „*chunige*, die *mit weiser maister lere das recht an uns pracht habent*" (v. 60). Das Ergebnis ihres Zusammenwirkens heißt in den süddeutschen Rechtsbüchern: Landrecht. *Ein maister von lantreht, der haizzet Marcellus, der half den chunigen vil guter lantrecht machen* Dsp. 60. Der Ssp. braucht das Wort noch nicht in diesem umfassenden Sinn, sondern nur für einen Teil. Will er das Ganze bezeichnen, so sagt er Land- und Lehnrecht (I 3 a. E.; III 63, 2). Land drückt in der Sprache der Zeit etwas allgemeines aus: *lantvride* ist die *pax generalis.* So in der Goldenen Bulle c. 15 (Zeumer, G. Bulle II S. 31). K. Rudolf I für Goslar 1290: *civitatibus sub pace generali constitutis;* und *sacramentum prestiterunt supra pacis observancia generalis* (Gosl. UB. II Nr. 391). *Lantmaere*, *lantkundig* ist was allgemein bekannt geworden ist. Der Bruder Berthold wird als *lantprediger* bezeichnet, wir würden etwa: Volksprediger sagen [2]). Das KB zitiert *Moysi lantreht* (88, 13). Von der Äbtissin Sophie von Gandersheim (c. 1030) rühmt die zu Anfang des 13. Jahrh. verfaßte Chronik des Pfaffen Eberhard: *under der ebtissin or nichteln hode | lernde se clostertucht unde ok lantreht darto | de scrift to lernde*

---

1) 360, 361, 364 L., 294, 295, 300 W. Stellen wie diese müssen Herder bekannt geworden sein, wenn er sagt: sähe indes der heilige und selige Carolus, wie ihn auf ewige Zeiten die goldne Bulle nennet . . . (Ideen z. Philos. d. Gesch. d. Menschheit, Ausgew. Schr. V 370). In der goldenen Bulle ist der Name Karls d. G. gar nicht genannt.

2) Wackernagel, Lit.-Gesch. I 414.

was se vlitich spade unde vro[1]). Hier hat das Wort es bis zur Bedeutung: weltliche Ordnung gebracht. Seinen Abschluß findet es dann im Landrechtbuche. Der Ssp. sagt noch umständlich: *buk dat von lantrechte seget* (Lehnrecht 68, 9). Das KB 153* rühmt dem Kaiser Theodosius nach: *er rihte nur nach rehte, er sach an diu lantrehtbuoch.* Der Schwsp. kennt schon das kurze Wort: *lehenbûch* (142 L., 122 W).

Das in Italien erwachte Rechtsstudium lenkt auch in den deutschen Geschichtsbüchern, den lateinisch wie den deutsch geschriebenen, die Aufmerksamkeit auf die Gesetzgebung der römischen Kaiser. Vor allem auf Justinian „*ein wise man der buoche*", „*der der lantrehte vil gemachet hat*", „*er hat alliu gerihte gebezzert mit sinen witzen und mit sinen lantrehten*" (KB 123*, 151*). Eine dieser Chroniken weiß auch von den das Rechtsstudium fördernden Arbeiten Privater zu berichten: Burchard von Ursperg von dem Wirken des *magister Gratianus* für das kanonische, ausführlicher von dem des *dominus Wernerius* für das römische Recht, der auf Bitte der Gräfin Mathilde die lange vernachlässigten Rechtbücher Kaiser Justinians erneuert habe (S. 15). Reichhaltiger als das KB spricht sich über Justinian die Sächsische Weltchronik aus: *he samnede de lois van allen bûken in en bûk, dat het Instituta; he is de keiser, den des rechtes herren vor alle keisere eret* (135, 12). Daß die *leges* überall zum Stichwort werden, ist leicht erklärlich; weshalb *lois* so vielfach als Übersetzung gewählt wird, mag auf den seit dem 12. Jahrh. sich verbreitenden französischen Einfluß zurückgehen (s. unten unter III).

III.

Eike schrieb sein Buch zur Belehrung seiner Landsleute. Das einzelne der vier Länder, in die ihm Deutschland zerfällt (III 53, 1), steht nicht isoliert im Reiche, sondern in lebendigem Zusammenhang mit dem Ganzen und ist dessen Ordnungen unterworfen. Wie der Verfasser mit dem ersten Wort seines Buches in die großen Zusammenhänge der Zeit eintritt, so ist ihm auch seine Heimat nur ein Teil des Reichs, und soll sie mit ihrem Recht bekannt gemacht werden, so muß sie auch erfahren, was ihr mit dem Reiche gemeinsam ist. Das ist überwiegend öffentliches Recht; ihr eigenstes Gebiet ist das Privatrecht. Aber auch hier gibt es eine Einschränkung. Die Zeit, da der Vf. sein Werk niederschrieb, war die der vollendeten Feudalität. Das Lehnswesen hatte das

1) MG deutsche Chron. II (hg. v. Weiland) v. 1786. Wattenbach I 316.

Staats- und Privatleben völlig durchdrungen. Von dem Teil des Rechtslebens, das sich neu erhob und dem Lehnswesen Einhalt gebieten sollte, erfuhren die Leser des Sachsenspiegels nichts aus ihrem Buche. Das städtische Wesen, das doch seit mehr als einem Jahrhundert in Sachsen Wurzel gefaßt und bereits ansehnliche Rechtsaufzeichnungen zu Tage gefördert hatte, das in einer Stadt wie Magdeburg, der nahen Nachbarschaft von Eikes Heimat, zu kraftvollem Ausdruck gelangt war und sich für seine Lehre so besonders empfänglich zeigen sollte, bleibt unberücksichtigt bei Seite. Der Ssp. enthält an Recht, was für Ritter und freie Bauern zu wissen von Wert war. Nur einzelne Rechtssätze berühren den Geistlichen (I 25). Eikes Standpunkt ist der des Freidank:

Got hat driu leben geschaffen:
gebure ritter phaffen

Es muß dahin gestellt bleiben, ob er auch in die Fortsetzung eingestimmt hätte: *daz vierde geschuof des tiuvels list, daz dirre drier meister ist, daz lebn ist wuocher genant, daz slindet liute unde lant* (Freidank hg. v. W. Grimm 1834 S. 27). Der landrechtliche Teil des Ssp. geht beide Stände an, den Ritter und den Bauer, das Lehnrecht nur den Ritter. *Dorpere und koplüde solen des lenrechtes darven* (Sächs. Lehnr. 2, 1). *Dorch eddeler lude willen is lenrecht gegeven* (Richtsteig Lehnr. I 1). Die Darstellung in den beiden Teilen, die ein Recht bilden (ob. S. 134), ist so verschieden, daß die Kritik, wenn nicht die positiven Zeugnisse entgegenstünden, gewiß längst auf zwei verschiedene Verfasser geraten haben würde. Das Lehnrecht ist in knappen, rein verstandesmäßigen Sätzen vorgetragen, entbehrt aller Stellen, die der Poesie im Recht Nahrung bieten, enthält sich jedes Eingehens in frühere Rechtszustände, untersucht nicht die Berechtigung des bestehenden, kurz gibt lediglich das zur Zeit geltende Recht wieder. Im Landrecht steht der Vf. nicht an, mitten unter praktischen Sätzen unzweifelhaft antiquiertes Recht zu berichten, wenn er den Echtlosen durch Tjostieren vor des Kaisers Schaar und Besiegung eines fremden Königs sein Recht wieder erlangen läßt (I 38, 3), oder wenn er für die Tötung des verachteten Tagewerken den kostbaren Weizenberg als Wergeld aufschütten läßt (III 45, 8). Was den Sammlern des salischen oder lombardischen Buches schon verwerflich gedäucht haben würde, sagt Jacob Grimm, verwarf der Vf. des Sachsensp. nicht, und schätzt ihn darum nur um so höher (Kl. Schr. VI 149). Der Wert, den eine alte Rechtssammlung für die historische Forschung der Gegenwart hat, entscheidet aber nicht, wo es die Verdienste des Sammlers um das Recht seiner Zeit zu würdigen gilt.

Wie der Autor seinen Gegenstand zu behandeln hatte, richtete sich nicht nach seiner Neigung oder Begabung, sondern nach dem Stoffe. Das Landrecht war eine ebenso mannigfaltige Materie als das Lehnrecht eine einheitliche. Das Landrecht umfaßt eine Fülle von Rechtsinstituten, für die die Darstellung ein reiches ausmalendes Detail zu entwickeln vermochte (vgl. z. B. II 61, 3). Das Lehnrecht ist ein einziges sachenrechtliches Institut, ein Grundbesitzverhältnis, mit dem sich eine Abstufung von persönlichen Gewaltverhältnissen verbindet. Aus seiner Natur werden für die Anwendung konsequente Folgerungen abgeleitet, die sich in einheitlichen Gebräuchen der ritterlichen Kreise, in festen Formen betätigen. Das Lehnrecht war verglichen mit dem Landrecht ein modernes Recht. Im Landrecht hatte sich vielfach alter Stoff erhalten, den die Tradition, auch nachdem er sachlich veraltet war, in ihrer Darstellung nicht missen mochte. Der Bauernstand zeigt in seinen Weistümern den reichen Inhalt und das lange Fortleben dieser konservativen Jurisprudenz. Der Gegensatz zwischen Land- und Lehnrecht begründete die Verschiedenheit der wissenschaftlichen Behandlung. Das Lehnrecht, der juristischen Zusammenfassung in systematisch aufgebauten Sätzen besonders fähig, wurde früh für würdig erachtet, neben den Quellen des römischen und des kanonischen Rechts mündlich und schriftlich in den Schulen gelehrt zu werden. Dem Beispiel des Auslandes schloß sich Deutschland, wenn es auch der Schulen entbehrte, in der Pflege des Lehnrechts an. Gewohnheit und Reichsgesetzgebung schufen nach Bedürfnis conforme Grundsätze, die der Spiegler in seiner Lehnrechtsdarstellung, vereinzelt auch in der des Landrechts, in objektiver Fassung geordnet vortrug, geleitet von der im Leben gesammelten Erfahrung.

Es ist schwer, über eine Persönlichkeit wie den Vf. des Ssp. zu einem abschließenden Urteile zu gelangen. Hauptsächlich weil es an einem Vergleichungsobjekte fehlt. Er steht isoliert mit seinem Werke in seiner Zeit. Keiner vor ihm, keiner nach ihm, so manche auch in seinen Spuren zu wandeln versuchten. Er schafft etwas Neues, und doch ist er kein Revolutionär. Er knüpft an Bestehendes an, entnimmt seinen Stoff dem Leben, wenn auch für unser Auge nicht immer erkennbar. Wir wissen zu wenig über das Recht der letzten Jahrhunderte vor ihm. Eine weite Kluft trennt das Recht, wie es zu Anfang des 13. Jh. in einem „Buche“ vorgetragen wird, von dem Rechte, das in den letzten Aufzeichnungen des 9. Jh. niedergelegt war. Und doch war immer ein Recht vorhanden und wurde täglich und öffentlich gehegt und gepflegt. Die spärlichen Zeugnisse der Urkunden und die noch

selteneren Berichte der Geschichtschreiber gewähren keinen Ersatz. Das Recht während dieser für uns stummen Jahrhunderte kann nicht stillgestanden, die Bedürfnisse der Zeit müssen Einfluß darauf gewonnen und es entwickelt haben. An das bis zu seiner Zeit gediehene Recht hielt sich der Spiegler. Die Anknüpfung an das Bestehende muß eng gewesen sein, sonst würde der Ssp. nicht einen so großen und so raschen Erfolg erlangt haben. Es kam hinzu, daß die Zeit des aufgezeichneten Rechts besonders bedürftig war. Die Zeit um die Wende des Jahrhunderts war eine rechtlose Zeit. Man kennt die Klage Walthers von der Vogelweide: *untriuwe ist in der sâze, gewalt vert ûf der strâze, frid unde reht sint sêre wunt* (Pfeiffer S. 180, 21). Seinem Wort von den Friedebriefen, dem einzigen geschriebenen Recht der Deutschen (ob. S. 133), fügt der Ursperger Chronist hinzu: *nec eisdem recte utuntur tanquam gens agrestis et indomita* [1]). Als Kaiser Friedrich I. 1186 zu Nürnberg einen Landfrieden aufrichtet, muß er ihn vor allen Dingen *contra incendiarios* richten (Zeumer Nr. 18 S. 20). Der Chronist nennt es geradezu eine *mos Teutonicorum*, daß sie *sine lege et ratione voluntatem suam pro jure statuunt*, daß sie *omnem justitiam detestantur* (Ursperg. S. 53 und 74). Die Zeugnisse aus dem nördlichen Deutschland bleiben nicht dahinter zurück. Der Pfaffe Eberhard hat in seiner Gandersheimer Chronik (M. G. deutsche Chron. II S. 399 v. 159, 173) kaum eine edle Frau alter Zeit zu schildern begonnen, als ihm einfällt, wie wenig die Sitten der Gegenwart dazu stimmen:

„*de dar romet, wu rechte eddel dat se sin,*
und enhebben des doch an den seden neinen schin“.

Mit beredten Worten schildert er den Glanz, in dem sie einher gehen, aber was steckt dahinter, *dat se zamid pelleln unde zabil dragen?*

„*unde toge ok an de katte eine zabilshud*
— dat het mek spreken de warheit overlud —
na kattenard se sekerliken dede,
gerne ete se muse, weret dat se se hedde,
se vorgete gar des kleides werdicheit“.

In allen Landfrieden des 13. Jahrh. kehrt der Schutz der Landstraßen wieder (Zeumer Nr. 39, 3; 40, 3), oder, wie es der Ssp. ausdrückt: *des koninges strate in watere unde in velde, die solen steden vrede hebben, unde allet dat dar binnen kumt*“ (II 66, 1). Um dieselbe Zeit stellt sich das neue Wort *strazraup* ein (Treuga Heinr. § 15, Zeumer S. 42). Ist in allen

1) Waitz VI 523 führt die Stelle des Chronisten auf Johann von Cremona zurück, den er für die Zeit K. Friedrichs I benutzte. Vgl. Wattenbach II 540.

Jahrhunderten über Räubereien geklagt worden (Waitz VI 524), so muß das Unwesen im Beginn des neuen Jahrhunderts doch besonders stark hervorgetreten sein. So zahlreich und dringlich machen sich die Beschwerden geltend und die Versuche, dem Übel zu steuern. In Süddeutschland ergehen eigene Gesetze gegen den Straßenraub (Dsp. 42, Schwsp. 42, Augsburger StR. v. 1276 S. 90 ff.); im Ssp. entsprechen die Normen, die vom Brechen der Burgen handeln, der Häuser, von denen aus ein Raub geschieht, in die sich ein Friedbrecher flüchtet oder Raubgut geflüchtet wird (II 72, III 68; Lehnr. 72, 7). Die Burg wird zu einer selbständigen Persönlichkeit des Prozesses: sie wird angeschuldigt, mit Kampf beredet, verfestet, mit *ordelen verdelt*. Das Urteil wird unter Leitung des Richters vollstreckt. Die Eingesessenen des Gerichtsbezirks, durch Gerüfte geladen, sind bewaffnet zur „Landfolge“ verpflichtet. Die Burg wird gebrochen, und niemand darf sie ohne Erlaubnis der Landesobrigkeit wieder aufbauen. Dem Räuber schlägt man das Haupt ab, nicht weniger allen denen, die ihn begünstigen oder „*mit helpe darto sterket*“ (II 13, 6). In Süddeutschland geht man strenger vor: den rechten Straßenräuber „*sol man henken zu der strazze, niht an den galgen, da man ander laeut an henchet*; *ander rauber sol man enthaupten*“ (Dsp. 42). Der Straßenräuber wird also gleich dem Diebe gehängt, aber vor ihm dadurch bevorzugt, daß man ihn mit dem gemeinen Galgen verschont und an einem besondern, an der Landstraße errichteten, aufknüpft (Schwsp. 42 L, 39 W.).

Die Burgen, deren Bau sich im 12. Jahrh. ausbreitet (Nitzsch, Deutsche Studien [1879] S. 141 ff.), sind die Wohnsitze der Ritter. Mit ihrem Beirate sind die Landfrieden aufgerichtet. Der „*guden knechte wilkore von deme lande*“ ist zu der kaiserlichen Einsetzung des alten Friedens für Sachsen hinzugetreten (II 66, 1). Aus ihrer Mitte erstehen die schlimmsten Feinde des Landfriedens. Ihr Stand war der einzige kriegerische Stand der Nation geworden. Es gab nur noch Ritterheere; Kaufmannsheere, Bauernheere, von denen noch die Geschichte des 11. Jahrh. zu erzählen wußte, existierten nicht mehr. Die allgemeine Wehrpflicht, der Heerbann waren zurückgewichen vor dem Aufgebot, das an den Ritterstand, die Inhaber der Lehen, erging. Sie allein waren die Waffenfähigen und die Waffenkundigen. Den übrigen Ständen war das Recht, Waffen zu führen entzogen oder beschränkt. Innerhalb der Landfriedensgebiete darf niemand Waffen tragen, außer einem Schwerte. Auch dieses ist denen untersagt, die in Burgen, Dörfern oder Städten Wohnung oder Herberge haben (II 71, 2). Der Kaufmann

auf seiner Kauffahrt darf ein Schwert mit sich führen, aber nur an den Sattel gebunden und zur Verteidigung zu gebrauchen (1152 Landfr. § 13, Zeumer Nr. 8 S. 7). Dem Bauer, dem eben das Waffenrecht entzogen ist, wird zum Zweck der Landfolge die Bewaffnung wieder zur Pflicht gemacht (Ssp. II 71, 3). Sind die Ritter allein zum Waffengebrauch befugt, schlagen sie die Schlachten außerhalb und innerhalb des Reichs, so trifft sie aber auch die öffentliche Anklage des Mißbrauchs der Waffen. Sie gebrauchen sie gegen diejenigen, die für ihr Gewerbe die Landstraßen benutzen. Das sind vor allem die *„chauffleute, die von lande ze lande varent und von zungen ze zungen und von einem chûnirich in daz ander“* (Dsp. 42). Sie, die wandernden Kaufleute, die *mercatores* der Landfrieden, sind die Repräsentanten des neuen Standes der Städter, der Bürger, der dem Ritterstand so überaus verhaßt ist (ob. S. 154). Der Aufschwung des Handels machte die Warenzüge auf den Landstraßen zu einem um so lukrativern Gegenstand für die Beutezüge der Ritter. Neben den Handelstransporten waren es die Viehherden der Bürger und Bauern, auf die sich die Angriffe richteten, die mit dem ununterbrochenen Fehdewesen zusammenhingen [1]). Es können nicht vereinzelte Vorgänge gewesen sein, wenn sich die Geschichtschreiber zu Zusammenstellungen wie *principes et milites* mit *praedones* veranlaßt sehen oder Aussprüche wie *barones et milites in Alamannia plerumque solent esse praedones* möglich werden. Die Stader Chronik (M. G. XVI, 367) und das *chronicon Ursperg.* (S. 90), die sich so äußern, rühren beide von hohen Geistlichen her. Die Stimmen aus Süd und Nord in ihrer Übereinstimmung widerlegen Rankes Worte, der Zustand könne wohl nicht so schlimm gewesen sein, als man gewöhnlich annimmt; „Raub und Verwüstung trafen eigentlich nur das platte Land und die Landstraßen“ (S. W. I 49) „Ich denke, das war grade genug“, hat darauf schon A. Heusler (Deutsche Verf.-Gesch. [1905] S. 238) geantwortet. Auch Eichhorn ist zu milderm Urteil geneigt; er will das Unwesen erst in das 14. und 15. Jahrh. verlegen und die grellsten Schilderungen auf italienische Schriftsteller, die nichts von dem deutschen Recht der Selbsthülfe wußten, zurückführen. Er übersieht die Bestimmungen der Rechtsbücher über das Brechen der Burgen und die Geschichte K. Rudolfs von Habsburg: *„der chunich was ein gut fridemacher, wan er zerprach elliu diu raupháuser, diu daz land beschedigt heten“* (Sächs. WChron., Bair. Forts. S. 328,

---

1) Ein anschauliches Bild gewähren die, allerdings erst dem 14. Jahrh. angehörigen, braunschweigischen Fehdebücher (StChroniken VI S. 9 ff.)

16). *Rofhus*, *rofslot* war ein geläufiges Wort der Zeit (Magd. Schöffenchron. 128, 14; 140, 1; 338, 8). Der Raubritter ist ein erst im 19. Jahrh. aufgekommenes Spottwort.

Der kriegerische Stand, der in dem Rauben seiner Genossen nichts mit der Ehre unverträgliches sah (Hälschner, Preuß. Strafr. III 523), errang zu gleicher Zeit in den Künsten des Friedens so hohe Verdienste, daß die unparteiische Geschichtschreibung nicht ansteht, in „den deutschen Ritterschaften das höchste und reinste Produkt der nationalen Kraft“ zu erblicken (Nitzsch, Deutsche Studien S. 49). Die Sprache machte den „Ritter“ zum Helden, zum mutigen Vertreter der Schwachen, der Frauen, jeder verteidigungsbedürftigen Sache. Was dieser Stand vermochte, zeigen seine Leistungen im Recht, der Kunst und der Wissenschaft. Er brach das Monopol der Geistlichkeit und verschaffte dem Laientum Zutritt zu den von ihr neben ihrem Berufe beherrschten Gebieten. Zuerst zur Kunst. Der ritterliche Adel wurde der Träger der höfischen Dichtung. Es folgte die Wissenschaft. Aber ein Unterschied ist unverkennbar. In der Poesie wirkte fremder Einfluß, die von Südfrankreich ausgehende und den Süden und Westen Deutschlands zunächst ergreifende Strömung mächtig ein (Wackernagel, Litt.-Gesch. I 293). Die Sprache, die das Eintreten des fremden Elements am ehesten erkennen läßt, weist im Gebiete des Rechts noch wenig Spuren. Im Ssp. ist neben dem schon länger eingebürgerten *tornei* (II 72, 2) das *diustieren*, das dem Echtlosen einen Teil seines Rechts wiederverschafft (I 38, 3 oben S. 154) — mhd. *tjostieren*, dem Französischen nachgebildet und aus *juxta*, dem Nahekampfe, entsprungen (*jûst*, Görlitzer Landrecht 32, 3 d [Homeyer, Ssp. II 2, 184]) — das einzige Beispiel. In den Chroniken wird der Gebrauch der *lois* statt *leges* (oben S. 153) aus derselben Quelle stammen. Die vermittelnde Rolle, die Flandern hierbei spielte, kommt ganz charakteristisch zum Ausdruck, wenn ein flämisches Gedicht des 13. Jahrh. die Stelle des Ssp. III 42, 6 über *egenscap* auf „*dat duutsce loy*“ zurückführt (Homeyer II 1 Sächs. Lehnr. S. 68). In der Wissenschaft ging der Eintritt des Ritterstandes ohne solche Stütze vor sich. Selbständig, schöpferisch griff er ein, anknüpfend an das, was auf eigenem Boden seit langer Zeit erwachsen war. Der ritterliche Adel beherschte die Gerichte, der Vorsitz und die Rechtfindung war seine Sache. Die öffentliche Gewalt kam ihrer Aufgabe, das Recht zu ordnen mittels der Reichsgesetzgebung, nicht nach. Da griff ein Mann des Ritterstandes durch seine geniale Tat ein und schuf für den Landesteil, dem er selbst angehörte, der Rechtsübung eine gesicherte Grund-

lage. Sein Werk, „die nach Zeit und Inhalt erste Rechtsaufzeichnung des deutschen Mittelalters“ (Heusler, Institutionen I 8), eröffnete die deutsche Rechtsliteratur und förderte sie zu den höchsten Ehren. Das wäre nicht möglich gewesen, wenn nicht schon seit langer Zeit in seinem Stande die Pflege des Rechts geübt wäre. Es ist das Verdienst Nitzschs, darauf aufmerksam gemacht zu haben. „Mit der Erblichkeit der Grafenämter bildete sich in ihnen nicht allein ein kriegerischer, sondern zugleich ein richterlicher Adel aus, der mit seinen Unterbeamten und Schöffen der Träger der Rechtsgewohnheiten und Rechtsbildung des Volkes wurde“ (Deutsche Gesch. II 11). Er weist zugleich auf das merkwürdige Zusammentreffen der größten Leistungen der nationalen Poesie mit den höchsten Schöpfungen der deutschen Rechtswissenschaft in demselben Stande und zu der gleichen Zeit hin (das. S. 34). Das selbsterlebte Recht weiß der Spiegler zusammenzufassen und zu gliedern. Bald stellt er prinzipielle Sätze auf, bald läßt er aus mitgeteilten Rechtsfällen den entscheidenden Rechtssatz erschließen. Er versteht sich darauf zu abstrahieren und Wesentliches von Unwesentlichem zu sondern[1]).

Der Vf. des Ssp. ist in ereignisreicher Zeit aufgewachsen. Er muß in den letzten Jahren Kaiser Friedrichs I jung gewesen sein, die Reichsgeschichte des nächsten halben Jahrhunderts mit allen ihren Stürmen erlebt haben. Der Gegensatz zwischen Staufern und Welfen führte zum Bürgerkriege, dessen Kämpfe sich bis in die nächste Nachbarschaft seiner Heimat fortpflanzten. Unter den Herren, die ihr durch Geburt oder Wohnsitz angehörten und die der Aufsatz von der Herren Geburt (Homeyer S. 139) aufzählt, gab es Anhänger der kaiserlichen Partei wie der welfischen (Winter, Forschgn. 14 [1874] S. 316). Es entstehen die schwersten Konflikte zwischen Kaisertum und Papsttum. Der entscheidende Wendepunkt der deutschen Geschichte fällt in diesen Zeitraum. Das Kaisertum weicht zurück vor dem Fürstentum; die Landeshoheit tritt ihren Siegeszug an. Das Buch des Eike von Repgow, das in dieser gewaltigen und gewalttätigen Zeit erscheint, läßt von alledem nichts merken. Scheinbar herrscht die größte Ruhe. Es züngelt nichts von der Außenwelt herein als der Gegensatz von Kaiser und Papst. Er tritt an die Spitze des Ganzen. Aber

1) In diesen von Stobbe RQu. I 316 mit Recht wiederholten Worten hat Friedr. Aug. Nietzsche († 1833) in der ausführlichen Recension, die er im Dez. 1827 der im Frühjahr zuvor erschienenen ersten Ssp.-Ausgabe Homeyers widmete (Hallische Litteraturzeitung), das Verfahren Eikes gegenüber denen, die sein Buch durch Zusätze mehren zu müssen meinten, charakterisiert.

nicht die Kämpfe kommen zum Ausdruck, sondern die gemeinsame Aufgabe beider Gewalten zum Schutze des Friedens zu wirken. Selbst die demütigende Ceremonie des Steigbügelhaltens wird gegen eine feindliche Auslegung sichergestellt. Erst ein jüngerer Zusatz protestiert gegen die päpstliche Gesetgebung, die das sächsische Erb- und Eherecht ändern würde (I 3 a. E). Es ist die allgemeine Vorliebe der Sachsen für das alte Recht, die sich darin ausspricht. Der Sprachgebrauch von dem *ex antiquo* Geltenden bedeutet übrigens oft nicht mehr als das bestehende Recht. Am häufigsten wird es zum Schutz der bestehenden Zölle angewendet, die davon selbst den Namen der *consuetudines, customs* erhalten. K. Heinrich II von England sicherte um 1157 den Kaufleuten von Cöln „*firmam pacem habeant faciendo rectas consuetudines suas*“, und befahl seinen Beamten „*nullas exigatis ab eis novas consuetudines vel rectitudines, quas facere non debeant nec facere solebant*“ (Höhlbaum, Hans. UB. I n. 14).

So wenig als durch „*lere*“ war der Vf. des Rechtsbuches durch „*helphe*“ bei seiner Arbeit unterstützt worden. Er allein hatte sie in aller ihrer Schwere und das zweimal durchgemacht, durch nichts gefördert als die Gunst seines Herrn, des Grafen von Falkenstein. So viel Grund er hatte, auf sein Werk stolz zu sein, er überhob sich nicht. Es war aus Pflichtgefühl entsprungen und einem gemeinen Nutzen zu dienen bestimmt. Die Nachkommen ernteten, was er gepflanzt hatte. Er blieb nicht bloß *ein meister binnen sineme krenge* (94), wurde ein Meister seines Jahrhunderts und weit darüber hinaus, und nicht bloß in seiner sächsischen Heimat, sondern im ganzen nördlichen Deutschland. Sein Buch gab den Anstoß zu einer Literatur, die es in mannigfaltigen Formen benutzte, ergänzte, entwickelte und sich bis ins 17. Jh. fortsetzte. Die Städte, deren Recht es ignoriert hatte, nahmen es in ihre Statute auf, erwarben Handschriften, legten es ihrer Rechtsprechung zu Grunde. Dem Süden Deutschlands wurde es zum Muster für ein Werk, das sich einer noch größern Verbreitung als der Ssp. erfreute, mag es ihm auch an innerm Werte nachstehen. Der praktische Zweck, zu dem der Ssp. geschaffen war, die Verwendung im Gericht, wurde am vollkommensten erreicht. So darf man in das Urteil der Literarhistoriker einstimmen, daß um dieselbe Zeit, da der Süden den Preis in der Dichtkunst errang, dem Norden der in der Rechtswissenschaft durch Eike von Repgow zuteil wurde (Scherer, Gesch. der deutschen Lit. S. 231).

Der Mann von Ritterstand, dem so Großes gelang, vererbte auf seinen Stand, der die praktische Rechtspflege in den Gerichten

seit Jahrhunderten geübt hatte, auch die wissenschaftliche Kultur des Rechts. Johann von Buch, der erst zu nennende, leitet zugleich zu den Kennern des fremden Rechts über. Der Ritter aus der Mark, der 1305 in Bologna studiert hatte, verfaßte das erste Rechtsgangbuch, das den Prozeß in Anlehnung an den Ssp. darstellt, und wurde der erste Glossator des Ssp. Auch unter seinen Nachfolgern stehen wiederum Ritter voran. Die Ritter sind wie die Pfleger des Rechts auch seine Verteidiger. Als um die Mitte des 14. Jahrh. eine Bewegung gegen den Ssp. von geistlicher Seite begann, der Augustinermönch Johann Klenkok aus dem Hoyaischen das Rechtsbuch zahlreicher Ketzereien anklagte, lud die Stadt Magdeburg, die der Hauptsitz des Sachsenspiegelrechts geworden war, Städte und Ritterschaften zur Abwehr dieses bedrohlichen Angriffs ein[1]). Die Stadt Hildesheim, bereit dem entsprechend tätig zu werden, forderte drei Ritter ihrer Nachbarschaft: Heinrich von Gittelde, Ravo von Adelebsen, Sifrid tor Bork, in der Pfingstwoche 1368 zu einer Zusammenkunft in Lechstedt auf, um sich darüber zu beraten „*dat en monik gedichtet heft boke wedder der Sassen recht unde wel der Sassen recht mede krenken*“[2]).

Es war nur eine Fortsetzung des alten Rechts, wenn im 15. Jahrh., als man sich um eine Reichsreform bemühte und ein höchstes Gericht zu schaffen die Anstalten traf, bei dessen Besetzung dem Ritterstand selbstverständlich einen Anteil zuwies. Ein Zeichen der neuen Zeit war es, daß sich mit ihm Vertreter des gelehrten Standes in einem Gerichtshofe verbinden sollten. So ordnet K. Albrechts II Entwurf eines Landfriedens von 1438 § 25 an: *und darumb das dem in allen dingen desto ufrichtiger nachgangen werde, so wollent wir unser obergerichte mit wisen verstendigen fürsichtigen rittern und gelerten bestellen, gehalten jedem recht geben und zu tun nach gemeinen rechten, guter gewohnheit* (Zeumer I S. 213).

1) Homeyer, Johann Klenkok wider den Ssp. (1855) S. 421.

2) UB. der Stadt Hildesheim II (1886) Nr. 249. Mein Beitrag I (1888) in Gött. Nachrichten 1888 Nr. 15.

Poseidonios' Affektenlehre und Psychologie.

Von

Max Pohlenz.

Vorgelegt in der Sitzung vom 27. Januar 1922.

Reinhardts geistvolles Buch über Poseidonios zwingt jeden Mitforscher zu ihm Stellung zu nehmen und die eigenen Ansichten einer Revision zu unterziehen. Das Buch ist dabei von einer so einheitlichen Grundauffassung getragen, daß man diese auch bei der Einzelauseinandersetzung stets im Auge behalten muß. Wenn ich also hier einige wichtige Fragen behandle, bei denen ich von Reinhardts Ansicht abweiche, so verweise ich zugleich auf die Besprechung des ganzen Werkes, die demnächst in den Anzeigen unsrer Gesellschaft erscheinen soll.

I.

Der Aufbau des Werkes über die Affekte.

Von Poseidonios' Schriften ist *Περὶ παθῶν* die einzige, von der wir hoffen können eine genauere Vorstellung zu erhalten, da aus ihr Galen de plac. Hipp. et Plat. IV. V umfangreiche Reste erhalten hat. Ich hatte deshalb in meiner Dissertation (Fleck. Jhb. Suppl. XXIV 537—633 = „Diss.") durch Analyse Galens zu zeigen gesucht, daß dieser im ganzen der Anordnung des Poseidonios folgt, und daraufhin eine Rekonstruktion unternommen. R. geht von der Tatsache aus, daß Galen eine ganz andere „innere Form" hat als Poseidonios, und ist überzeugt, daß Galen viel selbständiger arbeitet. Insbesondere sei die Disposition von Buch IV ausschließlich von Galens eigner Tendenz beherrscht, Widersprüche in Chrysipps Lehre aufzudecken. Dies bezeichne auch Galen selber im Anfang als sein Thema. Aber das letzte ist jedenfalls nicht richtig. Wie in I (die Stellen bei Iw. Müller S. 133), am Anfang von II. III. VI usw. erklärt Galen auch hier, er wolle handeln *περὶ τῶν διοικουσῶν ἡμᾶς δυνάμεων* (331, 1 vgl. 17) und die von

Plato und Hippokrates vertretene Lehre von der Mehrzahl der Seelenkräfte gegen Chrysipps Intellektualismus rechtfertigen. Nur weil diese Aufgabe durch Chrysipps Selbstwidersprüche erschwert werde, die seine wahre Ansicht nicht leicht erkennen ließen, sei er, so fügt er nachträglich hinzu, gezwungen, auch auf diese einzugehen. Was er hier als bloßes Mittel bezeichnet, wird ihm dann freilich in der Hitze der Polemik — hübsch weist Reinhardt darauf hin, daß die Aufdeckung von Widersprüchen zu den Hauptstücken des Schulbetriebes gehörte — vielfach zum Selbstzweck, aber als Ergebnis seiner Untersuchung betrachtet er am Schluß des Buches doch den Nachweis, daß es verschiedene Seelenkräfte gibt und Chrysipp darüber falsch urteilt (400, 5 ff. 403, 3 ff.), und wenn er auch hier wiederholt, daß Chrysipp sich selbst und den offenbaren Tatsachen widerspricht (403, 9), so soll dies nach 406, 9 erweisen, daß Chrysipp selber oft genug im Widerspruch mit seinem intellektualistischen Dogma für die Ansicht der Alten zeugt.

Die nächste Parallele zu Galen würde bei Reinhardts Annahme, wie er selber sagt, Plutarchs Schrift de Stoicorum repugnantiis sein. Aber während diese die Widersprüche nach sachlichen Kategorieen ordnet, soll Galen so disponiert haben: 1. ein Widerspruch zwischen *Περὶ ψυχῆς* I und sämtlichen Büchern über die Affekte, 2. drei Widersprüche, aus dem theoretischen Werke über die Affekte, 3. Widersprüche, die sich aus dem ethischen Werk desselben Titels, dem *Θεραπευτικός* ergeben[1]). Aber diese Disposition wird damit erkauft, daß R. die wichtigsten Abschnitte p. 369—376 und 391—403 als „Exkurs“ und „Anhang“ ausscheidet, die einzelnen „Widersprüche“ werden bald auf ein paar Zeilen, bald auf vielen Seiten abgemacht, und vor allem hat Galen selbst diese Disposition mit keinem Worte angedeutet.

Sehen wir nämlich vom ersten Teile ab, wo Galen nur, um die Verbindung mit Buch III herzustellen, seine dortigen Ausführungen über Chrysipp. *Π. ψυχῆς* kurz rekapituliert, so nennt er bei der ersten Erörterung über die chrysippischen Definitionen der Affekte überhaupt kein Buch. Daß die p. 338, 3 beginnende Exegese der Hauptdefinitionen aus *Π. παθῶν* I stammt, wird nur beiläufig (339, 12) erwähnt, und wenn es auch nachher 348, 5 heißt,

1) Der *θεραπευτικός* stand selbständig neben dem dreibändigen Werke. Er gab keineswegs nur die Heilung der Affekte, sondern auch den theoretischen Stoff, z. B. die Erörterung über das Wesen der Affekte ganz parallel zu *π. παθῶν* I, nur in populärer Form, vgl. Herm. XLI 352. Über Galens Verhältnis zu beiden Werken Diss. 572. Reinhardts Erörterung der Frage (S. 264) bedeutet keine Förderung.

daß Chrysipp hier zu den „folgenden" Ausführungen in Widerspruch gerät, so wird doch schon 350, 12 nicht von dem speziellen Buch I, sondern von allen vieren gesprochen. 351, 8 folgt ein Widerspruch zwischen *Π. παθῶν* I und *Κατὰ γένος ὅροι* VI. Dann wird wieder zunächst ohne Buchzahl operiert. 356, 13 folgt ein wörtliches Zitat, von dem wir zwei Seiten darauf erfahren, daß es aus dem Therapeutikos stammt und als Parallele zu einem früheren Zitat aus *Π. παθῶν* I dienen soll. Daran schließen sich weitere Stellen aus dem Therapeutikos. Dasselbe Bild zeigt der folgende Abschnitt. 364, 12 und 366, 11 stehen Zitate aus dem Therapeutikos. 364, 3 werden alle Bücher zusammengefaßt, 365, 16 Therapeutikos und *Π. παθῶν* I für dasselbe Faktum genannt. Reinhardt ignoriert all das und verweist einfach darauf, daß Galen S. 368, 10 „vom mehrbändigen Werke zum einbändigen übergeht", um aus dieser einzigen Stelle, an der noch dazu ausdrücklich der Therapeutikos wieder (vgl. 365, 16) nur zur Bestätigung der bisherigen Ausführungen angeführt wird, den Übergang zu einem neuen Teil zu finden und von da aus Galens Dispositionsprinzip zu bestimmen. Nachher zitiert Galen wieder aus dem Therapeutikos, von 394, 1 an aber daneben — freilich im „Anhang" und aus Poseidonios — Stellen aus *Π. παθῶν* II. In Buch V wird 405, 5 und 411, 12 *Π. παθῶν* I herangezogen und 419, 6; 425, 3 mit dem Therapeutikos konfrontiert, 433, 6 der Widerspruch zwischen *Π. ψυχῆς* und *Π. παθῶν* in Erinnerung zurückgerufen; dann verschwinden die Buchzahlen. Danach ist es wohl klar, daß man eine Disposition nach chrysippischen Büchern nur gewaltsam in Galen hineindeuten kann [1]).

Fragen wir Galen selbst, so gibt die beste Antwort der große Schlußabschnitt (391 ff.), wo Galen über das Aufhören der Affekte handelt und die allgemeine Folgerung zieht, daß wir im Gegensatz zu Chrysipp mit Poseidonios und den Alten drei Seelenvermögen anzunehmen haben. R. muß darin einen Anhang sehen, den Galen nur zufügt, „um das Buch voll zu machen" (272). Dann hätte dieser ein merkwürdiges Glück gehabt. Denn tatsächlich wird damit ein sehr passender Abschluß erzielt, und der unvoreingenommene Leser hat ganz gewiß den Eindruck, daß Galen hier

---

1) Auch die Disposition, die R. 265 für Chrysipp ermittelt und die den Weg für Galens Polemik vorgezeichnet haben soll, ist unhaltbar. Unmöglich kann Chrysipp die Kardinalfrage, ob die Affekte Urteile sind, erst nach der Definition der Einzelaffekte, in denen die Bejahung der Frage vorausgesetzt wird, behandelt haben, und nach 335, 5 ff., 348, 5 ff. folgte diese Erörterung sofort auf die Definition des allgemeinen Affekts.

nach festem Plan vorgeht, sachlich disponiert. Wenn aber Galen hier 396, 8 gegen Chrysipp scharf betont, es gelte die Gründe aufzuhellen, *ὑφ' ὧν γίνεταί τε καὶ παύεται τὰ πάθη*, so weist er uns selbst auf einen Abschnitt zurück, der kurz vorher die Entstehung der Affekte behandelt (368—376, schon angekündigt 362, 15 *τίνα ποτὲ χρὴ τίθεσθαι τὴν αἰτίαν τῆς κατὰ τὰ πάθη κινήσεως*) und überhaupt auch nach Reinhardt in engstem Zusammenhang mit dem Schlußstück steht. Formell haben beide gemeinsam, daß sie von Spezialbestimmungen der chrysippischen Affektdefinitionen ausgehen. Nun finden wir zu Anfang gleich nach dem Rückblick auf das dritte Buch eine Erörterung über Chrysipps Anschauung vom Wesen der Affekte, die von seinen Definitionen und besonders von seiner Erläuterung der Definition des Affektes im allgemeinen ausgeht. Damit stellt sich dieses Stück ohne weiteres zu den beiden anderen. Es ist der gegebene Eingang für ein sachlich disponiertes Werk, in dem die Fragen nach Wesen, Entstehung und Aufhören der Affekte die Hauptstationen des Weges bezeichnen. Freilich bleibt Galen nicht immer auf der graden Straße. Jedenfalls kehrt aber R. das Verhältnis um, wenn er grade den Abschnitt über die Entstehung der Affekte 368—376 als Abweg ansieht. Er folgert das nur daraus, daß Galen unmittelbar danach den vorher verfolgten Faden wieder aufnehme. Aber die von ihm angeführten Stellen beweisen nur, daß Galen wieder den Therapeutikos verwendet[1]), und das erklärt sich sehr einfach daraus, daß er dieses Buch, das er deshalb auch schlechthin als *τὸ περὶ τῶν παθῶν βιβλίον* zitiert, allein unmittelbar benützt (Diss. 572 ff.). Inhaltlich verfährt Galen 371 ff. genau wie im Schlußabschnitt, wo er 396, 12 ff. Poseidonios' auf Chrysipps großem Werk über die Affekte fußende Polemik durch Bemerkungen über den Therapeutikos ergänzt. Denn wenn er 376, 15 ff. damit beginnt, die Mehrheit der Seelenvermögen folge aus Chrysipps Darlegungen, *ἐν οἷς αἰτιᾶται τῶν πραττομένων οὐκ ὀρθῶς ἀτονίαν τε καὶ ἀσθένειαν τῆς ψυχῆς*, so ist das nur eine Ergänzung zu dem vorigen Abschnitt, wo er Poseidonios' Ausführungen über das gleiche Thema zitiert hat (371, 1 *εἴτε πρὸς τῷ μεγέθει τῶν φαινομένων καὶ τὴν ἀσθένειαν τῆς ψυχῆς αἰτιάσονται*), und wenn er z. B. 381, 3 die allgemeine Berufung auf die Schwäche als Ursache der Affekte ablehnt, so ist das nur eine Verwässerung des 371, 7 aus Poseidonios gebrachten Gedankens. Ganz im Sinne des Poseidonios wird deshalb auch

1) und 377, 17 verweist er nicht einmal darauf, daß er das schon vorher getan hat.

hier die Frage nach den *αἰτίαι* in den Vordergrund gerückt (380, 13 ff.)[1]). Kein Zweifel, nicht Chrysipp sondern Poseidonios zeichnet hier den Weg für Galen vor. Nicht 368—376, sondern 377—390 sind der Exkurs.

Zum gleichen Ergebnis führt eine scharfe Interpretation aber auch in den voraufgehenden Teilen des Buches. R. macht der bisherigen Forschung in temperamentvoller Weise den Vorwurf, sie habe Poseidonios' innere Form, seine stets auf das Positive ausgehende, nach den Ursachen fragende Kritik, verkannt und ihn mit dem Galenischen Geist der „Widersprüche" identifiziert. Wen er damit meint, ist mir nicht ganz klar. Ich selbst habe in meiner Dissertation grade das von R. aufgestellte Kriterium zur Ausscheidung des Galenischen Gutes verwertet (z. B. S. 545: *p. 368, 4 ipsius Galeni nihil agentis nisi ut Chrysippum secum pugnare probet, manum deprehendimus*), bin allerdings grade von da aus in einem wichtigen Punkte zu einem andern Ergebnis gelangt.

Von den drei vorher festgestellten Kernstücken des Buches sind die beiden letzten zum großen Teil wörtlich aus Poseidonios entnommen. Wie steht es mit dem ersten? Von 338 an bespricht Galen die chrysippische Auslegung der beiden zenonischen Definitionen des Affekts (*ἄλογος καὶ παρὰ φύσιν κίνησις ψυχῆς* und *πλεονάζουσα ὁρμή*) und beweist ausführlich, daß Chrysipps eigne Darlegungen zur Annahme eines von der Vernunft verschiedenen Faktors zwingen. Namentlich im 2. Teil (von 343, 14 an) wird dieses Ziel der Beweisführung immer wieder eingeschärft (so gleich 344, 1 *σαφῶς γὰρ κἀνταῦθα ἔνδειξις γίνεται δυνάμεως ἑτέρας παρὰ τὸν λόγον, ὑφ' ἧς ἀποτελεῖται τὰ παθήματα*, 344, 15; 345, 15; 347, 4), und damit die Frage nach den Ursachen des Affektes kombiniert (344, 3. 11; 345, 1. 12. 14; 346, 2; 347, 12). Der Gedankengang des ersten Teils ist: „Chrysipp hat recht, wenn er Zenos *ἄλογος κίνησις* für eine Bewegung erklärt, die sich *χωρὶς λόγου καὶ κρίσεως* vollzieht. Wenn er zum Unterschied von den theoretischen Irrtümern diese Bewegung genauer als eine *κίνησις ἀπειθὴς τῷ λόγῳ* bestimmt, so hat das für ihn die Konsequenz, daß er den Tieren den Affekt abspricht, weil bei ihnen ein Ungehorsam gegen den Logos nicht in Frage kommt. Aber grade darin spricht sich doch die Erkenntnis aus, daß jeder Ungehorsam den Kampf von zwei verschiedenen Faktoren voraussetzt, und darauf führt auch die Schei-

1) R. selber (S. 302) glaubt hier sogar an Benützung bestimmter Ausführungen des Poseidonios: Eher hat Galen die allgemeinen Anregungen, die er von diesem empfing (ähnlich an der verwandten Stelle 267—274), mit Plato Rep. 413 b kombiniert.

dung von den theoretischen Irrtümern. Eine *κίνησις ἀπειθὴς τῷ λόγῳ* ist nur als Wirkung eines unvernünftigen Seelenvermögens denkbar (343, 9 *ὡς ἑτέρας τινὸς ἔργον ἢ πάθημα δυνάμεως ὑπάρχον, οὐ τῆς λογιστικῆς*)". Das ist ein geschlossener Gedankengang, und wenn er von Galen nicht ganz scharf herausgearbeitet ist[1]), so ist das nur ein Beweis dafür, daß er nicht von sich aus vorgeht. An dem positiven Ziel der Kritik ist jedenfalls auch hier kein Zweifel. Galen benützt freilich dies positive Ergebnis nachher, um einen Widerspruch zu Chrysipps Lehre, daß die Affekte *κρίσεις* seien, zu statuieren. Aber wenn er dabei 348, 6 sagt, daß Chrysipp damit *ἀποχωρεῖ τῶν παλαιῶν .... καὶ γὰρ Ζήνωνι κατά γε τοῦτο καὶ ἑαυτῷ καὶ πολλοῖς ἄλλοις μάχεται τῶν Στωικῶν*, so ist doch offenbar der in *καὶ ἑαυτῷ* liegende Vorwurf erst nachträglich von Galen hineingetragen. Ursprünglich war der Zusammenhang: „Chrysipps eigne Exegese führt auf die Existenz irrationaler Kräfte, wie sie die Alten und Zeno angenommen haben. Erst die Auffassung der Affekte als Urteile bedeutet eine Neuerung. Aber grade sie zwingt zu der Frage, *τίς ἡ τῆς πλεοναζούσης ὁρμῆς ἐστιν αἰτία* (349, 1). Denn der Logos kann doch sein eignes Maß nicht überschreiten usw." Und wenn nun hier Galen die Formulierung der Frage ausdrücklich auf Poseidonios zurückführt und die nach Poseidonios zugefügte Begründung (349, 2 ff.) als kurze Rekapitulation des 344 ff. gegebenen Beweises gibt, so ist doch evident, daß der ganze vorige Beweis aus Poseidonios übernommen ist. Daß 341 ff. die Grundgedanken aus Poseidonios stammen, erkennt R. 297 selber an. Tatsächlich verdankt Galen ihm den ganzen mit 338 beginnenden Gedankengang, wenn er auch im einzelnen diesen frei gestaltet. Man braucht auch nur reingalenische Partien wie 351 ff. zu vergleichen, dann empfindet man, daß hier ein ganz andrer Geist redet. Darum zeigt sich Galen nachher von diesem Abschnitt genau so abhängig wie von den späteren Poseidoniospartieen. Poseidonios hatte in einem kurzen Satze (341, 5. 6) loyal anerkannt, daß Chrysipp jede Amphibolie in dem Begriffe *ἄλογος* vermeidet, und hatte an die von ihm gemeinte Bedeutung die positive Kritik geknüpft. Das greift Galen auf und kommt von sich aus 354, 11 ff. lang und breit auf die Doppelbedeutung des Wortes zurück, um mit Hilfe des Therapeutikos einen Widerspruch bei Chrysipp zu konstruieren. Nur wenn der Gedankengang von 338 ff.

---

1) R. 266 mißversteht aber diesen Teil ganz, wenn er hier „dreierlei Deutungen" der chrysippischen Erklärung und in der Äußerung über die Tiere „eine Verwahrung gegen Mißdeutung der orthodoxen Definition" findet, zu der Galen wahrhaftig so wenig Anlaß hatte wie Poseidonios.

anderswoher übernommen ist, versteht man auch, warum Galen ihn schon S. 335, 4 von sich aus vorgreifend in nuce bringt (335, 4).

Galen hat also sein Buch so aufgebaut, daß er drei große Abschnitte aus Poseidonios zugrunde legte und in Zusätzen mit Hilfe des Therapeutikos die Polemik gegen Chrysipp durch den Nachweis von Widersprüchen ergänzte. Dadurch hat er den ursprünglichen Zusammenhang des Poseidonianischen Werkes verdunkelt, aber nicht bis zur Unkenntlichkeit (vgl. meine Diss.). Für dieses ist charakteristisch, daß Poseidonios stets an Chrysipps eigne Darlegungen anknüpft, um die Unhaltbarkeit seiner intellektualistischen Auffassung und die Existenz irrationaler Kräfte der Seele darzutun. Ausdrücklich betont Poseidonios dabei 391, 5, daß es sich nicht um Chrysipps eigne Definition handelt, sondern um seine Exegese der zenonischen, und das Gleiche gilt auch von der Definition des Affekts im allgemeinen (338 ff.). Er will also nicht etwa Zeno angreifen. Vielmehr ist sein Ziel der Nachweis, daß er selbst den Stiftern der Stoa, Zeno und Kleanthes, mit seiner Affektenlehre näher steht als der angeblich orthodoxe Chrysipp (362, 10; 456 ff.), wenn es auch nötig sei das Irrationale noch stärker zu werten als Zeno und über ihn auf Plato zurückzugehen (348, 8; 405, 9). Poseidonios ist gewiß kein Schulfuchs. Nicht auf Schulgerechtigkeit kommt es ihm an, sondern auf die Wahrheit. Aber die äußere Form der Untersuchung ist hier durch seine Zugehörigkeit zur Stoa bestimmt, und so sehr er sich seine Freiheit wahrt, so legt er doch darauf Wert, daß er mindestens so gut wie Chrysipp auf den Namen Stoiker Anspruch habe. Das wird uns bei einer Schrift nicht wundern, die, wie außer dem Stil die Anrede *οἶμαι γάρ, ὅτι πάλαι βλέπετε* (453, 15) zeigt, aus dem Vorlesungsbetrieb der Schule hervorgegangen ist (Diss. 609).

Das muß bedenken, wer sich eine Vorstellung von dem Auf bau seines Werkes machen will. Es ist irreführend, wenn R. es sich nach aristotelischer Art in frei angeordnete Aporieen und Lösungen gegliedert denkt. Gewiß hat Poseidonios solche gegeben. Aber die Stelle, wo er von diesen spricht (451, 7) hat, wie wir sehen werden, nur die Sache, nicht die schriftstellerische Form, im Auge, und es ist gefährlich von da aus mit subjektiven Berechnungen die Grundlinien der Schrift festzustellen. Jedenfalls scheint es mir immer noch sicherer, nach der alten Methode von der Überlieferung auszugehen, die grade hier deutliche Fingerzeige gibt.

In Buch V bringt nämlich Galen p. 437—460 einen Gedankenkomplex, der ihm, wie wörtliche Berührungen zeigen, schon am

Schluß von IV als Fortsetzung vorschwebt (Diss. 567 R. 306). Zweifellos folgt er Poseidonios, wenn auch R. mit Recht betont, daß Galen stark kürzt und in seine eigene Form umgießt. Wir lesen zuerst den Nachweis, daß Chrysipp mit seinem Intellektualismus die Entstehung der falschen sittlichen Urteile, die *διαστροφή*, nicht zu erklären vermag. Das tadelt Poseidonios und leitet positiv die falschen Urteile, soweit sie in das praktische Gebiet fallen, aus dem Einfluß des *παθητικόν* her (442, 1—7)[1]. Wenn Galen fortfährt: *συνάπτει δὲ εἰκότως τοῖς λόγοις τούτοις ὁ Ποσειδώνιος τὰ κατὰ τὴν φυσιογνωμίαν φαινόμενα*, so macht er hier gewiß einen Sprung. Wir erfahren in seinem Exzerpt, das sich nur um den Inhalt der Kapitel kümmert, nichts davon, wie Poseidonios von dem Einfluß des *παθητικόν* auf den *λόγος* zur physiologischen Bedingtheit des Seelenlebens übergegangen ist. Aber grade weil die innere Verbindung ignoriert ist, muß die äußere Anordnung bestimmend gewesen sein, und die Worte *συνάπτει* usw. lassen keinen Zweifel, daß das Exzerpt dieser folgt.

Ohne Gedankensprung wird 443, 14 aus der physiologischen Bedingtheit gefolgert, daß die Heilung der Affekte bei den einzelnen Individuen auf verschiedene Schwierigkeiten stößt, und ebenso ungezwungen reiht sich daran die Feststellung, die Erziehung müsse von Anfang an auf eine harmonische Ausbildung der Seele hinarbeiten, bei der sich das Irrationale der Vernunft unterordne. R. wird recht haben, daß Poseidonios hier keine praktische Erziehungslehre gibt, sondern sich auf die bewährten Erziehungsmethoden zur Stütze seiner antiintellektualistischen Psychologie beruft. Dazu paßt vortrefflich 445, 4 *ταῦτά τοι καὶ ὁ Ποσειδώνιος αὐτῷ (Χρυσίππῳ) μέμφεται*[2] *μετὰ τοῦ καὶ θαυμάζειν, ὅσα Πλάτων εἶπεν ὑπὲρ τῆς τῶν παίδων .... τροφῆς καὶ παιδείας, καὶ γέγραφεν οἷον ἐπιτομήν τινα κατὰ τὸ πρῶτον αὐτοῦ περὶ παθῶν σύγγραμμα τῶν ὑπὸ Πλάτωνος εἰρημένων κτλ.* Trotzdem leugnet R., daß dieses Referat über Plato hierher gehöre. Galen habe es aus einer doxographischen Einleitung des Poseidonios hierher verpflanzt. Was freilich in einer solchen bei einem Werke über die Affekte ein Abriß der platonischen Erziehungslehre sollte, und wie es kommt, daß Galen aus dem objektiven Referat eine bewundernde Aneignung durch Poseidonios machte und es dabei mit poseidonianischen Wendungen durchsetzte, das sagt er uns nicht. Er gründet auch seine Vermutung gar nicht auf den Text, sondern auf allgemeine

1) Über die schwierige Stelle Diss. 560 ff. Reinhardts Erklärung 315 scheitert schon daran, daß sie das *ἐν μὲν τῷ θεωρητικῷ* nicht berücksichtigt.

2) Genau so bringt er 442, 1 die unmittelbare Fortsetzung des Poseidonios.

Erwägungen über den Inhalt von Poseidonios' erstem Buch über die Affekte. Dieses könne unmöglich 1. die Einleitung, 2. einen doxographischen Teil, 3. die Aporieen, 4. die Lösungen, 5. das System des psycho-physischen Parallelismus und dann noch die Paraphrase Platos enthalten haben. Aber die Einleitung konnte aus ein paar Sätzen bestehen, die Ansetzung des doxographischen Teils beruht auf einer einfachen petitio principii [1]), und über den Umfang der übrigen Teile wissen wir doch zu wenig, um daraufhin den klaren Text Galens zu vergewaltigen.

Die Erziehung hat, so fährt Galen 446 in seinem Referat aus Poseidonios fort, in der Seele die verschiedenen Tugenden hervorzubringen; ἕπεται δὲ εὐθὺς τοῖσδε καὶ ὁ περὶ τῶν ἀρετῶν λόγος αὐτός, der Nachweis, daß der Mensch auch Tugenden nichtintellektueller Art hat, die aus den irrationalen Seelenvermögen entspringen. Auch diese Stelle paßt nicht zu Reinhardts Vorstellung von Poseidonios' Buch, und so hilft er sich damit, auch hier sei der „enge Anschluß" wohl nicht von der Reihenfolge, sondern von dem inneren Zusammenhang der Lehren zu verstehen; Galen meine überhaupt nicht das Werk über die Affekte, sondern das über die Tugenden. Alles ganz schön, nur mit Galens Worten ἕπεται δ' εὐθὺς usw., die klar die unmittelbare Folge in der Darstellung bezeichnen, unvereinbar. R. wird hier durch seinen Lieblingsgedanken bestimmt, Poseidonios' Schrift habe mit der Monographie über die Tugenden und solchen über die Güter- und Teloslehre nicht nur gedanklich, sondern auch formal in Zusammenhang gestanden. Dazu paßt es freilich schlecht, wenn schon innerhalb des Werkes über die Affekte die Folgerungen für die andern Gebiete skizziert wurden. Aber für die Teloslehre hat das Poseidonios jedenfalls getan. Das zeigen die wörtlichen Fragmente, die Galen gleich darauf 448, 15 aus περὶ παθῶν anführt. Und von diesen ist das kurze Wort über die Tugendlehre nicht zu trennen. Auf den engen Zusammenhang beider Materien unter sich und mit der Affektenlehre hatte ja Poseidonios schon in der Einleitung seines Buches aufmerksam gemacht (vgl. die Notiz, die Galen 448, 9 einschaltet).

Auch weiterhin folgt Galen, wie er selbst durch ständiges ἑξῆς vermerkt, ganz der Anordnung des Poseidonios. Die Be-

1) Der Schluß, daß schon Pythagoras irrationale Seelenkräfte angenommen habe, hat, nach Galen zu urteilen (459), an derselben Stelle gestanden, wo das Gleiche von Zeno und Kleanthes erwiesen wurde.

Daß Poseidonios zur Einleitung die chrysippische und die platonisch-pythagoreische Psychologie kurz charakterisierte, ist freilich auch möglich. Aber das war kein doxographischer Teil.

sprechung des Telos schließt dieser 451, 7 ab: *ταύτην τε δὴ τὴν ἀτοπίαν διέλυσεν ἡ αἰτία τῶν παθῶν ὁραθεῖσα καὶ τὰς ἀρχὰς ἔδειξε τῆς ἐν τοῖς ὀρεκτοῖς καὶ φευκτοῖς διαστροφῆς καὶ τοὺς τρόπους τῆς ἀσκήσεως διεῖλε καὶ τὰ διαπορούμενα περὶ τῆς ἐκ πάθους ὁρμῆς ἐξέφηνεν.* Er erwähnt also zunächst — ohne sich an den Gang seiner Untersuchung zu halten — drei bereits gelöste Aporieen und nennt zum Schluß eine neue, deren Lösung sich, wie er nun zeigt — wir sehen, wie wenig ihm an einer Disposition nach Aporieen und Lösungen liegt — ohne weiteres ergibt. Galen bringt daraus nur wenig und geht nur noch auf den bei Poseidonios folgenden Nachweis ein, daß er selber den Stiftern der Stoa näher stehe als Chrysipp mit seinem Intellektualismus (—460).

Weshalb bricht Galen hier ab, um mitten im Buche zu etwas ganz andrem, zu Plato überzugehen? Vielleicht weil auch Poseidonios einen Abschluß erreicht hatte? Wenn wir daran denken, daß Poseidonios von den Zenonischen Definitionen des Affekts ausgegangen war, um die intellektualistische Auslegung Chrysipps als falsch und Zenons Sinn widerstreitend zu erweisen, so rundet sich tatsächlich das Ganze mit der Rückkehr zu Zeno und Kleanthes vortrefflich ab. Der Charakter der stoischen Vorlesung tritt deutlich hervor. Bedenken wir ferner, daß noch der Hinweis auf Platos Erziehungslehre sicher im ersten Buche des Poseidonios gestanden hat, so liegt die Annahme mindestens nahe, daß Galen sich ausschließlich an dieses erste Buch, das er allein zitiert, gehalten hat. Nun ist natürlich Reinhardts Bedenken (319) nicht ohne Gewicht, Poseidonios müßte dann schon dort ziemlich alles gesagt haben, was er überhaupt zu sagen hatte. Aber kann nicht Poseidonios wie Plato in der Politeia die genauere Behandlung bestimmter Probleme (etwa der physiologischen Bedingungen des Seelenlebens) auf später verschoben, kann er nicht über einzelne Affekte besonders gehandelt haben, kann nicht z. B. *Π. ὀργῆς* mit einem der späteren Bücher *περὶ παθῶν* identisch gewesen sein? Das sind vage Möglichkeiten; aber sie können uns davor warnen, bei unserm Urteil über das erste Buch von subjektiven Vermutungen über die Anlage des Werkes statt von den sicheren Indizien der Überlieferung auszugehen.

In meiner Dissertation bin ich gewiß geneigt gewesen, einen zu engen Anschluß Galens an Poseidonios anzunehmen, habe die Lückenhaftigkeit seines Exzerptes, die Umsetzung der Form unterschätzt. Aber in den Grundzügen scheint mir die Rekonstruktion, die ich dort gegeben habe, gegenüber Reinhardts ganz anderer Auffassung der wirklichen Überlieferung allein gerecht zu werden.

II.

Poseidonios' und Chrysipps Affektenlehre.

Vortrefflich spricht R. über Geist und philosophischen Gehalt von Poseidonios' Affektenlehre. Er stellt uns den „Ätiologiker" vor Augen, der nimmer rastet, bis er auch bei den psychologischen Vorgängen den Kausalnexus und die bestimmenden Kräfte aufgedeckt hat. Daß ein solcher Geist in Widerspruch zu Chrysipps Intellektualismus geraten mußte, ist selbstverständlich. Aber mir scheint, R. hat nun, um das Bild des Poseidonios schärfer herauszuarbeiten, doch Chrysipp zu sehr in Kontrastfarben gemalt. Weil Poseidonios der Ätiologiker ist, soll Chrysipps Psychologie sich in Deskription und Distinktion erschöpft, die Frage nach den Ursachen garnicht aufgeworfen haben.

Sehr wahrscheinlich ist das gerade nicht. Denn die Frage nach dem *διότι* war doch seit Plato und Aristoteles das Kriterium der wissenschaftlichen Erklärung, und auf die hat doch gewiß Chrysipp nicht verzichten wollen. Man kann sich auch schwer denken, daß dem Verfasser des *Θεραπευτικός* die Erkenntnis völlig verschlossen gewesen sein soll, die einem Cicero selbstverständlich ist (Tusc. III 23: *Ut medici causa morbi inventa curationem esse inventam putant, sic nos causa aegritudinis reperta medendi facultatem reperiemus*) und schon bei Hippokr. *περὶ τέχνης* 11 ausgesprochen ist.

Freilich tritt nun R. dem Leser gleich S. 276 mit der Behauptung entgegen, daß Chrysipp unterlassen habe, die Frage nach dem Zustandekommen der Affektvorstellung aufzuwerfen, werde bezeugt. Leider sagt er nicht, wo. Und jedenfalls aus Galen, der doch jede Blöße Chrysipps aufzuspüren weiß, müssen wir das Gegenteil entnehmen. Wie hätte der triumphiert, hätte er Chrysipp vorwerfen können, daß er das wissenschaftliche Problem überhaupt nicht sieht. Wie mutzt er es Chrysipp auf, daß dieser seine Unfähigkeit bekannt hatte, das Aufhören der Affekte ursächlich völlig aufzuklären (396, 5). Er kann sichs nicht versagen, im fünften Buch noch einmal darauf zurückzukommen (436, 7). Aber was lesen wir da? „Kein Wunder, daß Chrysipp keine gute Therapie der Affekte zu geben vermag. *ὁ γὰρ μήτε πάσας τὰς αἰτίας τῶν παθῶν ἀποφήνασθαι τολμήσας ἀλλ' ἐν ταῖς κυριωτάταις ἀπορεῖν ὁμολογήσας*[1]), *ὡς ἐν τῷ πρὸ τούτου δέδεικται γράμματι, μήτε*

---

1) Das geht nur auf den Einzelfall von 396, 8; vgl. dort *ἂν ὁμολογήσῃς ἀγνοεῖν τὴν αἰτίαν.*

ἐν αἷς ἐτόλμησεν εἰπεῖν τι καλῶς ἀποφηνάμενος, οὗτος οὐκ ἄν, οἶμαι, δύναιτο τὴν θεραπείαν αὐτῶν ποιήσασθαι κατὰ τρόπον". Gehässig macht hier Galen aus dem Einzelproblem „die entscheidenden Fragen", er behauptet allgemein Chrysipps Unfähigkeit die Ursachen der Affekte zu erklären; aber daß dieser das Problem aufgeworfen hat, bezeugt er doch ausdrücklich.

Von da aus müssen wir es also verstehen, wenn Galen sonst gelegentlich sagt, Chrysipp gebe die Ursache eines Phänomens nicht an, oder wenn Poseidonios bei Galen 391, 13 im Hinblick auf die Definition des Schmerzes als δόξα πρόσφατος κακοῦ Chrysipp nach der Ursache fragt, warum nur die frische Vorstellung den Affekt bewirke[1]). An sich könnte diese Frage gewiß be-

1) ἀξιοῖ δὲ τὴν αἰτίαν ὑπὸ αὐτῶν ῥηθῆναι, διὰ ἣν ἡ τοῦ κακοῦ δόξα πρόσφατος μὲν οὖσα συστέλλει τε τὴν ψυχὴν καὶ λύπην ἐργάζεται, χρονισθεῖσα δὲ ἢ οὐδὲ ὅλως ἢ οὐκέθ' ὁμοίως συστέλλει. Diese Frage wiederholt Galen 392,$_{11}$ und fährt dann nach der Überlieferung fort: καί φησι διότι πᾶν τὸ ἀμελέτητον καὶ ξένον ἀθρόως προσπῖπτον †ἐκπίπτει τε καὶ τῶν παλαιῶν ἐξίστησι κρίσεων, ἀσκηθὲν δὲ καὶ συνεθισθὲν καὶ χρονίσαν ἢ οὐδὲ ὅλως ἐξίστησιν, ὡς κατὰ πάθος κινεῖν, ἢ ἐπὶ μικρὸν κομιδῇ. R. übersetzt S. 292: „Und er (Poseidonios) antwortet: Weil usw.". Das heißt schon formell Galen eine grobe stilistische Ungeschicklichkeit aufbürden; sachlich ist es ganz unmöglich. Den durch Reinhardts Übersetzung nahegelegten Gedanken, als sollte eine das gesamte κακὸν angehende Erscheinung durch eine Eigentümlichkeit des ἀμελέτητον erklärt werden, braucht man nicht zu erörtern. Vielmehr müßte ἀμελέτητον auf πρόσφατος zurückgreifen. Eine Begründung ergäbe sich aber nur dann, wenn der Begriff ἀμελέτητον usw. notwendig in πρόσφατον enthalten wäre. Aber es gibt doch auch πρόσφατα κακά, auf die wir uns vorbereitet haben, die nicht ἀμελέτητα sind. Nach R. soll es deshalb auch nur scheinbar eine Antwort sein, in Wahrheit eine vorläufige „Präzisierung des aus der Definition hervorgezogenen Problems". Aber auch das ist undenkbar. Denn die Begriffe πρόσφατον und ἀμελέτητον lassen sich wohl insofern unter eine Kategorie bringen, als ihre Wirkung analog ist (Cicero Tu. III 58 findet intellektualistisch bei beiden eine Überschätzung des Objekts); aber an sich sind sie durchaus verschieden; das eine berücksichtigt den Zeitverlauf nach Eintritt des Übels, das andere (auch nach R.) die seelische Vorbereitung auf diesen Eintritt. Poseidonios konnte also zur Not in der Antwort davon ausgehen, daß **auch** das ἀμελέτητον eine ähnliche Wirkung ausübt, aber nie: „Dies πρόσφατον wirkt so, **weil** das ἀμελέτητον so wirkt". Endlich: Poseidonios' ganze Argumentation läuft darauf hinaus, daß der Affekt nachläßt, κἂν αἱ δόξαι μένωσι τοῦ κακόν τι αὐτοῖς γεγονέναι (394, 1 = 397, 10). Da soll er selber mit der Feststellung begonnen haben, daß mit dem Nachlassen des Affekts das Urteil sich ändert? Daß im Affekt der Mensch ἐξίσταται τῶν παλαιῶν κρίσεων, ist für Chrysipp der entscheidende Punkt (vgl. auch Rabbow, Antike Schriften ü. Seelenheilung 147[1]), für Poseidonios höchstens ein sekundäres Moment, das gerade bei der Polemik gegen den Intellektualismus am wenigsten in den Vordergrund gerückt werden durfte (vgl. 392, 16 ff., wo ich mit Unrecht zu προενδημεῖν φησι Chrysipp als Subjekt angenommen habe). Meine Änderung καί φησι διὰ τί beseitigt alle Schwierigkeiten.

bedeuten, daß Chrysipp das Problem nicht aufgeworfen habe. Sie konnte aber auch den Nachweis einleiten, daß Chrysipps Lösung unzulänglich sei. Nach Galen haben wir das zweite anzunehmen.

Nun soll freilich das große Poseidoniosfragment bei Galen 370 ff. das Gegenteil lehren. Das Verständnis ist hier leider dadurch erschwert, daß Galen vorher frei gestaltet und die Gedanken Chrysipps, auf die Poseidonios sich bezieht, aus diesem nicht aufgenommen hat. Nur soviel ist zunächst sicher: Hatte vorher Poseidonios das *ἀπεστράφθαι τὸν λόγον* in Chrysipps Auslegung der allgemeinen Affektdefinition besprochen (338 ff.), so wendet er sich jetzt dem Definitionsmerkmal zu, durch das Chrysipp dieses Phänomen der Abwendung vom Logos erklären wollte. Als wesentliches Moment des Affekturteils betrachtete Chrysipp nämlich die Überzeugung, es sei der Bedeutung des uns Zugestoßenen angemessen, jede vernünftige Erwägung abzuweisen (371, 14 *τὸ ὑπολαμβάνειν κατὰ ἀξίαν εἶναι τῶν συμβεβηκότων οὕτως κεκινῆσθαι, ὥστε ἀποστρέφεσθαι τὸν λόγον*[1]), es sei naturgemäß und Pflicht, sich dem Affekt hinzugeben (fr. 391 *ἐφ' ᾧ οἴονται δεῖν συστέλλεσθαι*, vgl. 393 und Galen 370, 7 *τὸ νομίζειν καθῆκον καὶ κατ' ἀξίαν εἶναι*). Nach dem Entstehen dieser Vorstellung fragt Poseidonios. Zwei Faktoren kommen in Betracht, objektiv die Größe des vorgestellten Gutes oder Übels, subjektiv die mangelnde Widerstandskraft, *ἀσθένεια*. Aber beide reichen zur Erklärung des Affekts nicht aus. Das Problem ist nun für uns, ob die genannten Faktoren von Chrysipp selbst in Rechnung gestellt sind, oder ob Poseidonios sie nur hypothetisch als die einzigen Erklärungsmöglichkeiten, die vom intellektualistischen Standpunkt denkbar sind, gibt, um daraufhin von sich aus den Intellektualismus zu widerlegen. Die Eingangsworte des Fragments: *τοιούτων δὲ ὑπὸ τοῦ Χρυσίππου λεγομένων διαπορήσειν ἄν τις* lassen beides zu. Ich hatte mich Diss. 545 für die erste Möglichkeit entschieden, Reinhardt tritt für die zweite ein.

Besonders wichtig ist hier gleich die erste Aporie, in der Poseidonios gegen die intellektualistische Erklärung auf die Weisen hinweist, die im Besitze des größten Gutes sind und doch nicht in Affekt geraten. „Denn wenn die Größe des vorgestellten Gutes es ist, die die Überzeugung von der Pflichtmäßigkeit des Affektes bewirkt, so müßten grade sie doch im Affekt sich befinden. Falls aber die Chrysippeer etwa erklären, jene objektive Ursache wirke

1) Galen fährt nach der Überlieferung dort fort: *μέγα πάθος ἐμφαίνει οὐ καλῶς ὑπολαμβάνειν ἐστίν*. Ich hatte *καὶ οὐχ ἁπλῶς* für *οὐ καλῶς* vorgeschlagen. R. liest *οὐκ ἄλλως ὑπολ. ἔστιν* und übersetzt: „ist Zeichen eines starken Affekts: eine andre Vorstellung ist unmöglich". Kann ein Grieche so konstruieren?

nur im Zusammenhang mit der subjektiven Schwäche, die bei den Weisen fehle, so ergibt das auch keine Lösung. Denn die Schwäche erklärt nicht den akuten Ausbruch des Affekts". Hier ist soviel klar, daß Chrysipp niemals die *ἀσθένεια* als alleinige Ursache des Affekts bezeichnen konnte. Wenn allerdings R. 277 sagt, die Schwäche als die Ursache irrationaler Phänomene zu betrachten wäre ein offenbarer Zirkelschluß gewesen, so verkennt er, daß für Chrysipp *ἀσθένεια* und *ἀτονία* physiologische Begriffe sind, die den Spannungsgehalt des materiellen Seelenpneuma angehen[1]). Aber sie können tatsächlich nur die allgemeine Voraussetzung der Affekte angeben, und daß sie zur Erklärung des akuten Affekts erst Poseidonios heranzieht, zeigt auch sein Futurum: *εἴτε πρὸς τῷ μεγέθει τῶν φαινομένων καὶ τὴν ἀσθένειαν τῆς ψυχῆς αἰτιάσονται* 371, 1. Aber vorher sagt er *εἰ γὰρ τὸ μέγεθος τῶν φαινομένων . . . κινεῖ τὸ νομίζειν καθῆκον καὶ κατ' ἀξίαν εἶναι κτλ.* und dort hat man bei jedem einzelnen Wort den Eindruck, daß Chrysipps eigne Argumentation kritisiert wird. Daß das *κατ' ἀξίαν τῶν συμβεβηκότων* (vgl. 371, 14) chrysippeischer Terminus ist, nimmt R. selbst an, schwächt es aber unzulässig zu einem bloßen „in Anbetracht" ab. Aber *ἀξία* ist ja Terminus der Güterlehre (fr. eth. 124. 125) und drückt hier offenbar die Bedeutung aus, die wir dem Vorgefallenen für unser Leben und unsern Gemütszustand beilegen (Galen unmittelbar vorher 369, 13: Habgier ist nicht das einfache Urteil, das Geld sei ein Gut, *ἀλλ' ἐπειδάν τις αὐτὸ μέγιστον ἀγαθὸν εἶναι νομίζῃ καὶ μηδὲ ζῆν ἄξιον ὑπολαμβάνῃ τῷ στερηθέντι χρημάτων*). Dann ist es aber vom Begriff der Größe garnicht zu trennen, also gibt der ganze Satz *εἰ τὸ μέγεθος κτλ.* Chrysipps eigne Ansicht wieder; schon er hat den Kausalnexus zwischen dem Inhalt der Vorstellung und dem Affekt angenommen. Ganz sicher wird das durch ein anderes Moment. Wenn wir im selben Satz lesen: *τοὺς ἀνυπέρβλητα νομίζοντας εἶναι τὰ περὶ αὐτοὺς τοῦτο ἔδει πάσχειν*, so ist offenbar mit Absicht ein Terminus aus v. 4 wiederholt: *πῶς οἱ σοφοὶ μέγιστα καὶ ἀνυπέρβλητα νομίζοντες εἶναι ἀγαθὰ τὰ καλὰ πάντα οὐκ ἐμπαθῶς κινοῦνται.* Und daß dieser Ausdruck chrysippeisch ist, bestätigt Galen, der 392, 1 im Anschluß an Poseidonios sagt: *καίτοι οὐδὲ τὸ πρόσφατον ἐχρῆν ἐγκεῖσθαι κατὰ τὸν ὅρον, εἴπερ ἀληθῆ τὰ Χρυσίππου. κατὰ γὰρ τὴν γνώμην αὐτοῦ μᾶλλον ἦν*

1) Auch wenn R. 281 meint, daß Chrysipp die Begriffe „guter, schlaffer Spannungszustand" auf das Ethische übertrage, so denkt er sich nicht in Chrysipp hinein. Auch *συστολή* (*διάχυσις* usw.) ist ganz in eigentlichem Sinne von den Vorgängen des Seelenpneumas zu verstehen, nicht etwa eine „Zusammenziehung der Affektempfindung" (!).

μεγάλου κακοῦ ἢ ἀνυπομονήτου ἢ ἀκαρτερήτου, καθάπερ αὐτὸς εἴωθεν ὀνομάζειν, τὴν λύπην εἰρῆσθαι δόξαν, οἱ προσφάτου. Chrysipp hat also zwar in der Definition des Schmerzes die Größe des vorgestellten Übels nicht ausdrücklich genannt[1]), aber sie sonst in solchem Maße verwertet, daß er ihr nach Poseidonios' Ansicht die Bedeutung eines konstitutiven Merkmals tatsächlich beilegte. Wenn er sie trotzdem unerwähnt ließ, so ist das nur so verständlich, daß sie in einem andern Merkmal der Definition notwendig enthalten war. Nach p. 370, 7 kann das nur die Bestimmung *ἐφ' ᾧ καθήκει συστέλλεσθαι* gewesen sein. Dann müssen aber beide schon bei Chrysipp in einem inneren Zusammenhang gestanden haben. Es ist ja auch garnicht auszudenken, daß Chrysipp rein deskriptiv erklärt haben soll: „Bei der Überzeugung von der Pflichtmäßigkeit des Affekts liegt die Vorstellung eines überwältigend großen Übels vor", ohne damit einen Kausalnexus statuieren zu wollen, der die imperativische Gewalt der Affektvorstellung erklärte.

Von den andern Aporieen kommt für uns namentlich die letzte in Betracht. Chrysipp hatte als Beleg für die Abkehr von der Vernunft den Vers *ἔα μ' ἀπολέσθαι· τοῦτό μοι νῦν συμφέρει* herangezogen (vgl. Plut. virt. mor. 446 a), nach dem diese Abkehr soweit gehe, daß man sogar das als unzuträglich Erkannte glaubt wählen zu müssen[2]). Poseidonios findet hier bei Chrysipp einen Widerspruch, da dann nicht mehr die Größe des vorgestellten Gutes, sondern die Größe des vorgestellten Objekts bestimmend sei, und sieht eine Absurdität darin, daß der Mensch das größte Übel, das er als solches erkennt, kraft intellektueller Entscheidung wählt, weil er glaubt, es für das größte Gut halten zu müssen. Die noch folgenden Worte des Fragments zeigen, daß auch hier Poseidonios auf positive Kritik hinaus will, auf die Unzulänglichkeit der intellektualistischen Erklärung. Aber die Form der Kritik ist doch die, daß gezeigt wird, Chrysipp gerate hier in einen Widerspruch (*μάχην περιέχει φέρεσθαί τε ὡς ἐπὶ μέγα συμφέρον καὶ διὰ τὸ μέγεθος αὐτοῦ, εἰ καὶ ἀσύμφορόν ἐστιν, ἄξιον ἡγεῖσθαι τοῦ μεγέθους αὐτοῦ, εἰ καὶ μηδὲν ἔχει ὄφελος, ὅμως ἀντέχεσθαι οὕτως αὐτοῦ*)[3]), und den kann er Chrysipp doch nur zur Last legen, wenn die Sätze, die er konfrontriert, aus Chrysipps eignen Voraus-

1) Mit Unrecht habe ich Diss. 550 hier eine wirkliche Definition Chrysipps gesehen.

2) Falsch übersetzt R. 288 *τὸ δὲ δὴ μόνον ἀποστρέφεσθαι τὸν λόγον* mit „die Erfahrung, daß". Es ist eine Behauptung Chrysipps (*φησί*!).

3) Wenn R. <*καὶ*> *οὕτως* schreibt, verkennt er die Prägnanz des Ausdrucks ebenso wie der Interpolator, der Cic. Tu. I 5 *etiam* zufügte (vgl. m. Komm.).

setzungen notwendig folgten. Wieder ergibt sich, daß Chrysipp selbst gelehrt hatte: *τὸ μέγεθος τῶν φαινομένων ἀγαθῶν ἢ κακῶν κινεῖ τὸ νομίζειν καθῆκον εἶναι ... μηδένα λόγον προσίεσθαι κτλ.*

Chrysipp selbst hat also die zwingende Gewalt der Affektvorstellung (fr. eth. 389 *πᾶν πάθος βιαστικόν ἐστιν*) aus der Größe des vorgestellten Gutes oder Übels erklärt, und wenn Galen in der Einleitung zu dem Poseidoniosfragment 369, 10 davon spricht, nach Chrysipp entstehe das *ἀρρώστημα* in der Seele *οὐχ ἁπλῶς τῷ ψευδῶς ὑπειληφέναι περί τινων ὡς ἀγαθῶν ἢ κακῶν, ἀλλὰ τῷ μέγιστα νομίζειν αὐτά*, so ist allerdings der Begriff des *ἀρρώστημα*, den er selber vorher verwertet hatte, von ihm hinzugetan, im übrigen aber der Gedanke Chrysipps richtig wiedergegeben, und ein hypothetisches Moment kommt nur dadurch herein, daß Poseidonios Chrysipps Lehren in einen eignen Zusammenhang gebracht hatte. Nachdem er nämlich aus Chrysipps Exegese der allgemeinen Affektdefinition gefolgert hatte, die *πλεονάζουσα ὁρμή* setze einen von der Vernunft verschiedenen Faktor voraus, hielt er doch noch eine Untersuchung für nötig, ob etwa die *πλεονάζουσα ὁρμή* als *πλεονάζουσα συγκατάθεσις* aufgefaßt, das Überschießen also doch intellektuell gedeutet werden könnte. Die einzige Möglichkeit zeigte dafür Chrysipps Auffassung, im Affekturteil bejahe der Mensch nicht nur das Vorhandensein eines Übels (Gutes), sondern lege diesem eine für das ganze Leben ausschlaggebende Bedeutung bei, sodaß damit die Abkehr von allen vernünftigen Erwägungen geboten sei. Aber ob dieser Ausweg gangbar ist, hängt davon ab, ob die Erklärung des Affekturteils durch die Größe des Objekts, wie sie Chrysipp gibt, richtig ist (Diss. 612). So tritt er in eine Kritik dieser Auffassung ein, die er in seiner Weise ins Positive zu wenden weiß. Dieser Gang der Untersuchung ist wieder nur verständlich, wenn Chrysipp tatsächlich durch die Größe des vorgestellten Gutes und Übels die Entstehung des Affekts erklärt hatte.

Schon Chrysipp hat also die Frage nach Ursache und Entstehung der Affekte aufgeworfen. Aber das ist natürlich richtig, daß seine Affektenlehre von ganz andrem Geiste getragen ist. Für Poseidonios ist die Psychologie Selbstzweck. Mit lebendigstem Interesse geht er daran, das äußere und innere Leben des Mikrokosmos zu erforschen und ruht nicht, bis er die seelischen Vorgänge restlos in Übereinstimmung mit den Erfahrungstatsachen aufgeklärt hat. Für die alte Stoa ist der Vernunftcharakter des Menschen der Ausgangspunkt, und die Psychologie hat nur die Aufgabe eine Theorie des Seelenlebens zu liefern, die diesem Vernunftwesen die aus ethischen Gründen postulierte Freiheit und

Unabhängigkeit von der Außenwelt und damit die Möglichkeit der Eudämonie gewährleistet. Aus dieser Tendenz ist schon Zenos Psychologie geboren, die zwar noch selbständige irrationale Triebe annahm, aber durch die Lehre von der Synkatathesis dem Intellekt die Entscheidung über die Gültigkeit der Vorstellungen und über die Entwicklung der Triebe gab [1]). Über ihn ging Chrysipp hinaus, indem er mit Hilfe seiner Theorie vom *ἡγεμονικὸν πῶς ἔχον* alle höheren psychischen Vorgänge als qualitative Bestimmtheiten des einen Logos auffaßte. Selbst die Affekte wurden in diese Theorie eingezwängt, die *ἄλογοι κινήσεις* zu intellektuellen Entscheidungen des in einen krankhaften, seiner wahren Natur widerstreitenden Zustand verfallenen *ἡγεμονικόν* [2]).

Mit rücksichtsloser Folgerichtigkeit hat Chrysipp die Erfahrung gemeistert, um seine intellektualistische Theorie durchzuführen. Aber einen Punkt gab es doch, wo sie versagte. Wer das Wesen des Affekts in der bewußten Ausschaltung der Vernunft sah, konnte sein Aufhören unmöglich auf rationalem Wege, durch die Einwirkung der Vernunft erklären. So hat denn Chrysipp tatsächlich hier ein irrationales Moment anerkannt. Die Stelle aus seinem 2. Buche über die Affekte, die Galen nach Poseidonios p. 394, 11 zitiert, ist leider aus dem Zusammenhang gerissen und deshalb nicht in allen Einzelheiten klar. Aber soviel erkennen wir doch: Chrysipp bekennt die Unmöglichkeit das Phänomen rein rational zu erklären und verweist deshalb auf den mit dem Affekturteil unmittelbar und notwendig verbundenen physiologischen Prozeß, die krankhafte Veränderung des Seelenpneumas (*συστολή* usw.). Dieser Prozeß bilde sich zunächst zurück und ermögliche damit der Vernunft „durch ein Seitenpförtchen wieder einzuschlüpfen“ [3]).

---

1) Die Begründung dieses Satzes kann ich hier nicht geben. Im ganzen richtig Ringeltaube, Quaestiones ad veterum philosophorum de affectibus doctrinam pertinentes, Göttingen 1913 S. 9.

2) Seneca de ira I 8, 2: neque enim sepositus est animus et extrinsecus speculatur adfectus ... sed in adfectum ipse mutatur.

3) In meiner Besprechung von Rabbows Antike Schriften über Seelenheilung und Seelenleitung I habe ich GGA 1916, 550 ff. das Verhältnis von *δόξα* und *συστολή* nicht ganz richtig beurteilt. Wenn Chrysipp die Affekte gradezu als *συστολαί* usw. definierte (Galen 337, 8 ff.), so möchte man ja *δόξα* und *συστολή* als zwei sich gegenseitig bedingende Parallelerscheinungen auffassen. Aber nach 391, 13 (*τὴν αἰτίαν, δι' ἣν ἡ τοῦ κακοῦ δόξα πρόσφατος μὲν οὖσα συστέλλει τὴν ψυχήν*) ist die *συστολή* die Wirkung der *δόξα*. Dem entspricht Stob. II 88 W. (fr. eth. 378): *τὸ δὲ πρόσφατον ἀντὶ τοῦ κινητικοῦ συστολῆς ἀλόγου ἢ ἐπάρσεως* und dazu paßt wieder, was Chrysipp bei Galen 394, 14 über das Nachlassen des Affektes sagt: *δοκεῖ δέ μοι ἡ μὲν τοιαύτη δόξα διαμένειν, ὅτι κακὸν αὐτὸ ὃ δὴ*

Ganz falsch sagt R., Chrysipp habe hier kein Problem empfunden. Empfunden hat er es, aber auch gesehen, daß es vom Standpunkt seiner intellektualistischen Psychologie keine wirkliche Lösung gab, und er war kein Poseidonios, der unbefangen an die

πάρεστιν, ἐγχρονιζομένης (Gegensatz zu πρόσφατος) δὲ ἀνίεσθαι ἡ συστολή. Wenn er hinzufügt καί, ὡς οἶμαι, ἡ ἐπὶ τὴν συστολὴν ὁρμή, so sondert er hier offenbar die ὁρμή, die er sonst gelegentlich gradezu als συγκατάθεσις bezeichnet hat (fr. eth. 171, Galen 350, 3), als die auf das Praktische gerichtete Bewegung von der δόξα (wie fr. 384 οὐ πᾶσαν εἶναι κρίσιν πάθος, ἀλλὰ τὴν κινητικὴν ὁρμῆς βιαίου). Der Gedanke ist also: Das Affekturteil verliert, wenn es unfrisch wird, die Kraft den praktischen Trieb hervorzurufen. Daneben erwägt dann Chrysipp die andere Möglichkeit, daß der Trieb bestehen bleibt, aber keine physiologischen Wirkungen auslöst (τυχὸν δὲ καὶ ταύτης — τ. ὁρμῆς 400, 11 — διαμενούσης οὐχ ὑπακούσεται τὰ ἑξῆς), weil er hier auf analoge Erscheinungen wie Weinen, Lachen hinweisen kann, die auch keine völlige Aufhellung der Ursachen ermöglichen, während die Annahme, daß bei Fortbestehen der δόξα die ὁρμή nachläßt, doch etwas Bedenkliches für ihn haben mußte. Der physiologische Prozeß ist Wirkung der δόξα, mag sich aber primär zurückbilden und so die Ursache werden, daß der normale Zustand des Seelenpneumas und die Funktion des λόγος wiederkehrt.

Aus den Worten δοκεῖ δέ μοι ἡ μὲν τοιαύτη δόξα διαμένειν, ὅτι κακὸν αὐτό, ὃ δὴ πάρεστιν hatte ich seinerzeit geschlossen, daß mit dem im Folgenden genannten Nachlassen der συστολή die Änderung der δόξα τοῦ καθήκειν συστέλλεσθαι als Parallelerscheinung vorausgesetzt sei. Das kann ich nach dem Vorstehenden nicht aufrechterhalten. Wohl aber scheint mir das zweifellos, daß der Affekt erst dann zu Ende ist, wenn diese δόξα τοῦ καθήκειν συστέλλεσθαι, die ja sein Wesen ausmacht, geschwunden ist, während die bloße δόξα τοῦ κακὸν παρεῖναι fortbestehen kann. Zur Lösung dieser Schwierigkeit muß man wohl davon ausgehen, daß ἐγχρονιζομένης ἀνίεσθαι (nicht ἐγχρονισθείσης — παύεσθαι) ἡ συστολή keinen momentanen Akt bezeichnet sondern — entsprechend den Erfahrungstatsachen — einen Prozeß, der seine Zeit dauert. Schon in den ersten Stadien vermag die Vernunft wieder einzuschlüpfen; aber der Affekt ist damit noch nicht beendet. Erst muß noch die Überzeugung von der Pflichtgemäßheit des Affekts beseitigt werden, und dies bezeichnet deshalb Chrysipp bei Cic. Tu. III 76 als die eigentliche Methode zur Heilung des Affekts (Galen 398, 3. 6 οὐκ ἂν ἀπελπίσαι τις . . . τῆς παθητικῆς φλεγμονῆς ἀνιεμένης τὸν λόγον παρεισδυόμενον . . παριστάναι τὴν τοῦ πάθους ἀλογίαν, vgl. die Tusc. IV 59 ff. empfohlene Heilmethode). Das Schwinden dieser Überzeugung (ἡ μὲν τοιαύτη δόξα findet also erst da seine Fortsetzung, wo von dem παριστάναι τὴν τοῦ πάθους ἀλογίαν die Rede ist, die anfängliche Aporie πότερον δόξης τινὸς μετακινουμένης ἢ πασῶν διαμενουσῶν erst da ihre Lösung) wirkt natürlich seinerseits auf den irrationalen Prozeß zurück. Jedenfalls ist es aber dieser, der primär die Rückwendung zur Vernunft ermöglicht.

Gegen diese Auffassung läßt sich einwenden, nach Chrysipp müsse eigentlich der Affekt in dem Augenblick zu Ende sein, wo die Vernunft wieder einsetzt. Aber es entspricht doch nur der Erfahrung, daß das ἀποστρέφεσθαι τὸν λόγον nicht in demselben Moment aufhört, wo der λόγος παρεισδύεται, und darauf konnte Chrysipp hier um so eher Rücksicht nehmen, weil er sonst die Beseitigung des spezifischen Affekturteils nicht erklären konnte und auf jede Therapie verzichten mußte.

Erfahrungstatsachen heranging und bereit war ihnen zuliebe ein Dogma aufzugeben. So spielt er hier das Problem aus dem rein psychischen Gebiet auf das physiologische hinüber und beruhigt sich dabei, daß dort eine restlose Aufklärung der Ursachen nicht zu erwarten sei.

III.

Poseidonios' Psychologie.

Ganz gewiß ist Poseidonios nicht durch Anbetung Platos, sondern durch sein innerstes Bedürfnis nach Aufklärung der psychischen Vorgänge auf die Verwerfung des Intellektualismus und die Anerkennung irrationaler Triebe geführt worden. Aber ebenso sicher dürfen wir sagen, daß er nicht ohne Platos Vorgang dazu gekommen wäre dem λογιστικὸν grade θυμὸς und ἐπιθυμητικὸν beizugesellen. Denn diese Dreiteilung ist aus dem spezifisch platonischen Denken und Anschauen hervorgegangen, aus Erwägungen, die Poseidonios fremd waren. Das Wesen des idealen Staates, wie es Plato als die naturgemäße Gestaltung der menschlichen Gesellschaft vor Augen stand, mußte in dem Wesen der Menschen, aus denen er sich zusammensetzte, begründet sein. So fand er die in den drei Ständen sich äußernden Kräfte in der Mikropolis der individuellen Seele wieder (Aus Platos Werdez. 229, Kärst, Gesch. d. Hell. I 100[3]). Deshalb hat ihm diese Dreiteilung auch wenig geholfen, wenn er später von rein psychologischem Gesichtspunkt aus Forschungen über das Erkenntnisproblem (Stenzel, Jahresb. d. phil. Vereins zu Berlin XLVII 78) oder im Philebos über das Wesen der Lust anstellte.

Rein psychologischen Charakter trägt die auf der Unterscheidung von Gegenwarts- und Zukunftsempfindungen beruhende Vierteilung ἡδονὴ λύπη ἐπιθυμία φόβος, die Plato schon im Laches 191 d als bekannt vorträgt (vgl. Prot. 352 b) und nicht nur Phaid. 83 b, Symp. 207 e, Theät. 156 b (im Referat), sondern auch grade im vierten Buche des Staates beibehält (429 c, 430 a). Aber grade mit ihr ging die Dreiteilung nicht ohne weiteres zusammen. Denn das ἐπιθυμητικὸν umfaßt keineswegs, wie man erwarten sollte, alle ἐπιθυμίαι, sondern nur die auf materielle Dinge gerichteten[1]). Wie es Begehrungen gibt, die dem νοῦς entspringen, so gehören zum θυμὸς nicht bloß das Gefühl für Recht und Unrecht, Ehre und Schande, sondern auch das daraus entspringende Streben nach

1) Klar ausgesprochen schon von Galen Ὅτι ταῖς τοῦ σώματος κράσεσιν αἱ τῆς ψυχῆς δυνάμεις ἕπονται cap. 2.

Vorrang und Ruhm (τὸ φιλόνικον Tim. 70 a), nach Geltendmachung der eignen Persönlichkeit, nach Kraftentfaltung im eignen Interesse wie im Dienste eines Ganzen.

Es ist wohl nicht nur das Bestreben Begehren und Gefühl zu sondern, wenn Plato im Alter (Phil. 32 c, Tim. 69 d, Ges. 644c 897 a) mit ἡδονή, λύπη, φόβος nicht ἐπιθυμία, sondern θάρρος verbindet. Aber die Schwierigkeiten, die in dem Nebeneinander beider Einteilungen liegen, sind damit natürlich nicht behoben, und der ethische Ursprung der Dreiteilung tritt wieder Tim. 70 deutlich hervor, wenn Plato einfach den „besseren" und den „schlechteren" Teil scheidet, aber auch, wenn er dort wie schon Phaid. 83 b die ἡδοναὶ wie λῦπαι usw. einfach dem sterblichen Teil zurechnet [1]) und die rein geistigen ἡδοναὶ des Philebos ignoriert.

Poseidonios war so stark ethisch orientiert, daß er in der platonischen Dreiteilung die beste Interpretation der psychologischen Erfahrungstatsachen fand. Aber er war nicht der Mann, eine fremde Psychologie ohne weiteres übernehmen zu können. Wie er selbst seine Abweichung von Plato formuliert hat, darüber erfahren wir freilich aus Galen direkt nur, daß er nicht drei substantiell verschiedene μέρη oder εἴδη, sondern drei δυνάμεις der substantiell einheitlichen Seele annahm. Was hat er aber unter diesen δυνάμεις verstanden? R. hat schön gezeigt, daß die ganze Art, wie Poseidonios an die Erklärung des Seelenlebens herangeht, ganz seine eigene ist. Erst er benützt die Dreiteilung, um das Zustandekommen der höheren psychischen Vorgänge genauer zu untersuchen, und begreift es als das Ergebnis einer oder mehrerer zusammenwirkender oder widerstrebender seelischer Kräfte. Aber wenn R. daraufhin die drei δυνάμεις selber als Kräfte ansieht und die alte Wiedergabe durch „Seelenvermögen" als ganz irreführend verwirft, so scheint es mir, daß die scharfe moderne Formulierung etwas Fremdes in Poseidonios hineinträgt.

Daß der Mensch im Affekt nicht Herr über seine Triebe ist, erklärt Poseidonios daraus, daß der Affekt die Resultante zweier verschiedener Kräfte ist und findet dasselbe Phänomen wieder bei dem auf schiefer Ebene Laufenden, bei dem die Bewegung auch durch zwei Faktoren, durch den Willen des Subjekts und durch die Schwere des Körpers bedingt wird. R. fragt hier: „Ist Schwere ein Vermögen?" Ich glaube, im antiken Sinne muß man die Gegenfrage stellen: „Ist denn Schwere eine Kraft?" Bei Demokrit ist

---

1) An der eng verwandten Stelle Ges. 644 c stellt er den λογισμός den vier Gefühlen gegenüber.

jedenfalls Schwere eine Eigenschaft der Atome. Und wenn die Stoa Wasser und Erde zentripetale Bewegung zuschreibt, weil sie schwer, Luft und Feuer zentrifugale, weil sie leicht sind, so sind es die Körper selber, die vermöge der ihnen inhärenten Eigenschaft die Bewegung auslösen. Nicht anders denkt natürlich Galen, wenn er davon spricht, daß die Abwärtslaufenden durch die körperliche Schwere unterstützt werden (345, 17), und wenn er gleich darauf die *ἄλογοι δύναμεις* mit der körperlichen Schwere vergleicht, so müssen wir jedenfalls bei ihm selber von den Stellen ausgehen, wo er zwischen *δύναμις* und *μέρος* nur den Unterschied findet, daß die *δύναμις* die substantielle Einheit der Seele voraussetzt (432, 5 ff. 461, 2 ff.). Das dürfen wir freilich nicht auf Poseidonios übertragen, und R. warnt S. 300 auch mit Recht davor, Poseidonios' Begriff der psychischen *δυνάμεις* ohne weiteres aus Aristoteles' durch logisch-metaphysische Erwägungen bestimmtem Begriffspaar *δύναμις—ἐνέργεια* zu erklären. Aber noch bedenklicher ist es doch einen modernen Begriff wie „Schwerkraft" zur Erläuterung von Poseidonios' Lehre zu benützen. Und es gibt so manche Stellen, wo sich die *δυνάμεις* nicht als Kräfte auffassen lassen.

Wenn Galen einen poseidonianischen Gedankengang 343, 9 mit den Worten abschließt *ὡς ἑτέρας τινὸς ἔργον ἢ πάθημα δυνάμεως ὑπάρχον οὐ τῆς λογιστικῆς*, so kann man freilich die Formulierung nicht sicher für Poseidonios in Anspruch nehmen, wenn auch viel dafür spricht, daß dieser Galen die Anregung der Erörterung *πότερον ἐνεργείας ἢ πάθη προσαγορευτέον ἐστὶ τὴν ἐπιθυμίαν καὶ τὸν θυμόν* (491, 10 ff.) gegeben hat (Diss. 575). Sicher nach Poseidonios hören wir, daß die *δυνάμεις* sich sättigen an dem, wonach sie verlangten (399, 14 ff. 402, 5 ff.), daß sie Zuneigungen und Abneigungen haben (*οἰκειώσεις* und *ἀλλοτριώσεις* 438 ff.), daß sich in ihnen teils durch das Wissen, teils durch Gewöhnung Tugenden und Laster als dauernde Bestimmtheiten entwickeln (446). An Kräfte denkt man hier nicht. Noch weniger, wenn dem *λογιστικὸν* das *παθητικὸν* mit seinen Eigenschaften und Neigungen gegenübergestellt wird, und die *κίνησις τοῦ παθητικοῦ*, die nach 442, 6 den Trieb hervorruft, ist auch für R. 315 „die Bewegung des Affektvermögens". An derselben Stelle gibt er vorher *θεωρητικόν* durch „theoretisches Vermögen" wieder. Was ist dann das Ganze, zu dem dieses gehört, das *λογιστικόν*?

Die verschiedenen *δυνάμεις* nimmt Poseidonios an, um aus ihnen die Kräfte abzuleiten, deren Widerspiel er in den psychischen Phänomenen erkennt. Aber sie selber setzt er nicht diesen Kräften

gleich. Ihm kommt es zunächst nur darauf an, die verschiedenen Gebiete des höheren Seelenlebens zu sondern, und den Begriff, den er mit *δύναμις* verbindet, können wir doch wohl durch „Vermögen" am ehesten wiedergeben[1]).

Mit den Seelenvermögen der modernen Psychologie haben diese *δυνάμεις* aber natürlich so wenig zu tun wie die platonischen Seelenteile. Auch sie sind durch ethische Kategorien bestimmt. Und wenn schon bei Plato sich bei der Verbindung der Dreiteilung mit der Klassifikation der Gefühle in *ἡδονή λύπη ἐπιθυμία φόβος* Schwierigkeiten ergaben, so wurden diese für Poseidonios noch fühlbarer, da für die stoische Affektenlehre die Vierteilung die Basis bildete. Unmöglich konnte Poseidonios den Zorn, der für ihn zum *θυμὸς* gehörte, einfach als Unterart der *ἐπιθυμία* auffassen. Ich habe deshalb Lactanz' aus Seneca übernommene Angabe (de ira dei 17, 13): *ira est . . . aut, ut ait Poseidonius, cupiditas puniendi eius a quo te inique putes laesum* bezweifelt, gebe aber R. 304 zu, daß für Poseidonios auch der Zorn ein Begehren in sich schloß und daß er die altstoische Definition festhalten konnte, wenn er feststellte, daß es sich bei dieser *ἐπιθυμία* nicht um das Streben nach einem materiellen Gute handelte[2]). Die Unsicherheit der Terminologie war in einer ausführlichen Behandlung der Einzelfrage kein unbedingtes Hindernis. Aber die Bezeichnung *ἐπιθυμητικὸν* verlor doch damit ihren Sinn. Wenn also Poseidonios wirklich so vorgegangen ist, so ist das ein Beweis dafür, wie sehr er trotz allem bemüht war, mindestens äußerlich den Anschluß an seine Stoa zu wahren.

Doch nun zum Grundproblem, das uns Poseidonios' Psychologie stellt. Wie denkt er über Wesen und Bestimmung der Seele? Wir hatten uns in die Überzeugung hineingelebt, daß Poseidonios trotz seinem Festhalten am materiellen Charakter der Seele innerlich Plato geistesverwandt sei und von starker Religiosität getragen die individuelle Unsterblichkeit und Präexistenz der Seele bekenne, und bei vielen hatte sich diese Auffassung bis zu dem Glauben gesteigert, er sei der Vater des Dualismus, der im späteren religiösen Synkretismus zur völligen Verneinung der verteufelten Sinnenwelt führt. Ich betrachte es als Verdienst, wenn R. auch hier uns daran erinnert, daß die communis opinio

1) Interessant, aber natürlich nicht auf Poseidonios übertragbar ist die Erörterung Galens *ὅτι ταῖς τοῦ σώματος* etc. 2 über den Begriff *δύναμις*. Von der Medizin aus kommt er der Bedeutung Kraft nahe, hält aber doch den Gegensatz zu *ἐνέργεια* fest (p. 769 extr.).

2) Rabbow, Antike Schriften usw. I 171 nahm an, daß Poseidonios nicht *ἐπιθυμία*, sondern *ὄρεξις* verwendet habe.

sich zum großen Teile auf Indizienbeweise stützt, deren Schlüssigkeit dringend einer Nachprüfung bedarf.

Er selbst geht davon aus, daß der Ätiologiker Poseidonios auch das Seelenleben dem Kausalnexus unterwirft, die Abhängigkeit des seelischen Temperaments vom leiblichen betont und den Menschen in die Stufenfolge der Lebewesen einzuordnen bestrebt ist, und findet mit dieser „inneren Form" nicht nur Mystizismus und Dualismus unvereinbar, sondern hat auch offenbar Bedenken einem solchen Geiste einen religiösen Glauben zuzutrauen, dem die Menschenseele ein Wesen sui generis ist.

Daß freilich Poseidonios ein individuelles Leben nach dem Tode geglaubt hat, folgt auch für R. schon aus dem Buchtitel *Περὶ ἡρώων καὶ δαιμόνων.* Und wenn er auch im ersten Buche der Tusculanen eine von Poseidonios so verschiedene Form findet, daß er diesen als Quelle ausschließt, so gehört doch auch nach ihm die dort 43 wie bei Sextus IX 71—74 vorgetragene „jungstoische" Lehre, daß die aus Pneuma bestehende Seele nach dem Tode zur adäquaten Luftregion unter dem Monde aufsteige, wahrscheinlich Poseidonios. Aber alle Mutmaßungen darüber, was diese Lehre für Poseidonios bedeutet, ob in ihr eine Jenseitshoffnung spricht, hält er für müßig.

Immerhin ist es doch schon wesentlich, daß grade der „Ätiologiker" Poseidonios der einzige Stoiker ist, der an dem individuellen Fortleben der Seele überhaupt Interesse nimmt, und wenn wir bedenken, daß er sich damit in ausgesprochenen Gegensatz zu seinem Lehrer Panaitios stellte, von dem er doch die Überzeugung von der leiblichen Bedingtheit des Seelenlebens übernahm [1]), werden wir dieses Element seiner Weltanschauung nicht gering werten dürfen. Weiter hilft uns Cicero de divinatione, wo es freilich zunächst das Eigentum des Poseidonios zu bestimmen gilt. Es ist nicht nur unzulässig — darin hat R. ganz recht — all die frommen Geschichten, die als Beweise der Mantik angeführt werden, aus diesem abzuleiten. Auch wo es sich um die Theorie der Mantik handelt, meldet neben ihm noch Ciceros familiaris Kratippos Ansprüche an. Zu beachten ist allerdings die Form, in der dieser I 70. 1 zitiert wird. Denn wenn es hier nicht nur heißt: „*amborum generum una ratio est, qua Cratippus noster uti solet*", sondern gleich nachher ein ganz bestimmter einzelner Syllogismus wieder mit den Worten eingeleitet wird: „*expositis exemplis verarum vaticinationum et somniorum Cratippus solet rationem concludere hoc modo*",

1) Für Panaitios vgl. fr. 32 F (Proclus zu Platos Tim. I 50B) und Cic. div. II 96.

so ist gewiß Schiches Gefühl richtig, daß man so nicht ein Buch, das man vor sich zu liegen hat, zitiert. Aber auch wenn wir etwa an ὑπομνήματα denken, die Cicero durch seinen Sohn erhalten konnte, müssen wir uns darüber klar zu werden suchen, welchen Einfluß er auf Cicero geübt hat [1]).

R. führt grade auf ihn gleich anfangs (435) ohne Beweis die Erklärung der Mantik aus dem göttlichen Ursprung der Seele zurück, die in der Präexistenz mit unsterblichen Geistern verkehrt habe und diesen Verkehr auch jetzt wieder aufnehmen könne, wenn sie die gewaltsame Verbindung mit dem Körper löse. Damit stände aber der Peripatetiker in seiner Schule ganz isoliert da. Nach Aristoteles ist wohl der νοῦς göttlich und präexistent, aber von einem persönlichen Unsterblichkeitsglauben ist grade bei ihm und in seiner Schule nichts zu spüren [2]). Und grade in Kratipps Zeit knüpfte Andronikos mit seiner Definition der Seele als einer κρᾶσις ἢ δύναμις ἑπομένη τῇ κράσει (Galen ὅτι ταῖς κτλ. IV 782) an die naturalistische Auffassung Dikaiarchs an, der in dem Seelischen nur die bei passender Zusammensetzung des Organismus sich ergebende Kraft sah und die individuelle Unsterblichkeit scharf bekämpfte (Cic. Tu. I 21. 77). Auf denselben Diakaiarch hat sich aber, so dürfen wir die gemeinsame Nennung beider bei Cic. div. I 5. 113, II 100 gewiß deuten, Kratipp berufen, wenn er von den beiden Arten der Mantik nur die natürliche gelten ließ.

Die Stelle, an der allein Cicero über Kratipps Lehre Auskunft gibt, lautet (I 70): *animos hominum quadam ex parte extrinsecus esse tractos et haustos — ex quo intellegitur esse extra divinum animum, humanus unde ducatur —, humani autem animi eam partem, quae sensum quae motum quae adpetitum habeat, non esse ab actione corporis seiugatam; quae autem pars animi rationis atque intellegentiae sit particeps, eam tum maxume vigere, cum plurimum absit a corpore.* Cicero drückt sich nicht scharf aus; aber das *quadam ex parte* führt nicht auf eine göttliche Abkunft der Gesamtseele im Sinne der Pythagoreer oder Platos, sondern auf die Auffassung des Aristoteles, der de gen. animal. 736 b 27 ff. sagt: λείπεται δὲ τὸν νοῦν μόνον θύραθεν (*extrinsecus*) ἐπεισιέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον, und wenn dieser zur Begründung fortfährt: οὐθὲν γὰρ αὐτοῦ ἡ ἐνέργεια κοινωνεῖ σωματικῇ ἐνεργείᾳ, während die αἰσθητικὴ ψυχὴ mit ihren

---

1) Wie R. 434 zu der Behauptung kommt, daß „Cicero seinen eigenen Zeugnissen zufolge mehr noch an einen obskuren Peripatetiker als an den großen Stoiker sich hält", weiß ich nicht.

2) Von dem noch Plato nahestehenden Dialog Eudemos darf ich wohl absehen.

Empfindungen und Trieben mit dem Leibe untrennbar verbunden ist (ἀχώριστος, vgl. *non ab actione corporis seiugata*), so ist das die Grundlage, auf der sich Kratipps Theorie der Mantik aufbaut. Durch das Teilhaben an dem allgemeinen göttlichen νοῦς (*esse extra divinum animum humanus unde ducatur*) ist die Seele zur Schau der Zukunft befähigt, wenn dieser für sich funktioniert. Mit dieser Ansicht weicht Kratippos wahrscheinlich erheblich von Dikaiarchs Naturalismus ab[1]), aber noch viel mehr von der Theorie, die R. ihm beilegt.

Diese finden wir dagegen II 119: *Divinos animos censent esse nostros eosque esse tractos extrinsecus* (nicht: *quadam ex parte!*), *animorumque consentientium multitudine completum esse mundum; hac igitur mentis et ipsius divinitate et coniunctione cum externis mentibus cerni quae sint futura*[2]). Aber hier spricht Cicero nicht von Kratippos, sondern von Poseidonios, der nach I 64 die prophetischen Träume aus dem göttlichen Charakter des Geistes, aus seinem Verkehr mit andern Geistern (*quod plenus aer sit immortalium animorum*) und mit Gott selbst erklärte. Danach ist es doch zum mindesten etwas kühn, wenn R. zum Beginn seiner Darstellung S. 435 ohne Beweis die Lehre, daß der vernünftige, von Gott abstammende Geist im Verkehr mit unzähligen Geistern lebt, in Gegensatz zu Poseidonios stellt, für den sie I 64 ausdrücklich bezeugt ist, und Kratippos beilegt, obwohl I 70 nichts davon steht.

Vor dem Poseidonioszitat heißt es bei Cicero (von I 60 an): Nach Plato und Pythagoras hat die Seele dann wahre Traumbilder, wenn die körperlichen Einflüsse zurückgedrängt sind. Denn so vermag der Geist sich am freiesten zu entfalten und wie die Vergangenheit auch die Zukunft zu schauen. Noch mehr wird er

---

1) Bei Plut. def. or. 39—44. 50. 1 wird der ἐνθουσιασμὸς der Pythia dadurch erklärt, daß mit bestimmten Ausdünstungen ein μαντικὸν πνεῦμα verbunden ist, das beim Eindringen in den Leib die κρᾶσις der Seele verändert und das Vorstellungsvermögen — ausdrücklich wird betont, daß das λογιστικόν unbeteiligt bleibt — beeinflußt, etwa indem es πόρους τινὰς φανταστικοὺς τοῦ μέλλοντος (432 e) erschließt. Da hören wir wohl mittelbar oder unmittelbar Dikaiarch, auf den auch Einzelheiten wie die ἁρμονία (437 d vgl. 436 f) weisen. Für die Lehre von den ἀναθυμιάσεις beruft sich Plutarch 44 ausdrücklich auf die Peripatetiker. Der νοῦς scheidet hier ganz aus.

2) Daß Cicero hier Poseidonios selber zur Hand hat, zeigt der aus I 64 nicht zu entnehmende Hinweis auf die συμπάθεια (*consentientium*) und die angeschlossene Zenonische Erklärung des Schlafes. Da diese auf eine Zurückziehung der Seele von der Sinneswahrnehmung herauskommt (St. fr. II 766 ff.), so paßt sie ganz zu der Vorstellung, die R. 437 für Poseidonios in Anspruch nimmt, ohne an die Stoa zu denken.

das nach der völligen Trennung vom Leibe im Tode tun; *itaque adpropinquante morte multo est divinior.* Die Sterbenden sehen nämlich sowohl ihren eignen Tod voraus, erblicken die Bilder Verstorbener und geben sich edleren Regungen hin ... Das verlangt formell, aber auch sachlich eine Fortsetzung [1]). Denn das allgemeine Hellsehen ist damit noch nicht ausgesagt, und es ist deshalb nicht etwa ein gleichgiltiger Nachtrag, sondern der notwendige Höhepunkt eines zielbewußten Aufstieges, wenn erst danach die *divinatio* behauptet und bewiesen wird. Und wenn dies in der Form geschieht: *Divinare autem morientes illo etiam exemplo confirmat Posidonius, quod etc.*, so sehen wir wohl, wem Cicero diesen Gedankengang verdankt, ebenso wie die bald folgenden Beispiele des Callanus [2]) und Achilles. Ein störender Einschub ist nur die Notiz über Poseidonios' Traumtheorie, veranlaßt offenbar eben dadurch, daß Poseidonios vorher benützt ist und daß er Traum und Hellsehen unter einem Gesichtspunkt betrachtet hatte [3]). Mit 65 bricht dieser Zusammenhang ab. Cicero fährt freilich fort: *est igitur in animis praesagitio extrinsecus iniecta atque inclusa divinitus.* Aber das stimmt nicht zum vorigen Abschnitt, wo die mantische Kraft der Seele aus ihrem eignen göttlichen Wesen abgeleitet war. Die folgende Theorie vom ἐνθουσιασμὸς leitet zu Kratippos über und mag schon manches aus ihm bringen. Vorher kommt dieser als Quelle nicht in Betracht.

„*Quocirca primum mihi videtur, ut Posidonius facit, a deo, de quo satis dictum est, deinde a fato, deinde a natura vis omnis divinandi ratioque repetenda*“ sagt Cicero I 125, und da er dieser Disposition von 117—131 folgt, so ist hier über die Vorlage kein Zweifel. Eher über den Inhalt. Gibt Cicero, wie auch R. annimmt, eine erschöpfende Erklärung der Mantik? Er selbst begrenzt sein Thema

1) *divinior* bezeichnet nicht nur die mantische Kraft. Dem *et id ipsum* entspricht *divinare autem.* Madvig zu De finibus³ 787.

2) Von Cicero schon vorher in einer sicheren Einschaltung 47 mit einem zweiten Beispiel ausführlich gebracht.

3) Dies hatte schon Aristoteles im Dialoge περὶ φιλοσοφίας (fr. 10) bei der Erörterung über den Ursprung der Göttervorstellungen getan und dabei auch Hektors letztes Wort angeführt. Diodor im Prooemium zu XVIII bringt dasselbe Beispiel, kennt aber noch viele andere Fälle von Hellsehen und erklärt dieses durch die sich anbahnende Trennung der Seele vom Leibe, die man in Konsequenz des von Pythagoras und anderen vertretenen Unsterblichkeitsglaubens annehmen müsse. Er verdankt seine Weisheit offenbar mittelbar einer Untersuchung περὶ μαντικῆς, und da ist es jedenfalls das Nächste seinen ganzen Gedankengang aus Poseidonios abzuleiten, vgl. Gramann, Quaestiones Diodoreae, Gött. 1907, 9 ff. Für Poseidonios' Theorie des Hellsehens hat R. 461 auch den Arzt Aretaios herangezogen. Wohl mit Recht. Aber unmöglich konnte Poseidonios selber sagen, daß beim Tode die Lebenskraft zu Luft wird. Das Pneuma der Seele ist doch keine Luft.

anders. Während er nämlich vorher die *ratio vatium et somniorum* gegeben hat (Cap. 51 Anf.), fährt er 117 fort: „*Quomodo autem aut vates aut somniantes* e a v i d e a n t, q u a e n u s q u a m e t i a m t u n c s i n t, *magna quaestio est;* will also über die objektive Möglichkeit der Vorausschau des Künftigen, „Nichtexistierenden“ reden. Dazu paßt vortrefflich Teil I: „Da alles Weltgeschehen Lebensäußerung der einen Allgottheit ist, läßt sich ein providentieller Zusammenhang zwischen Vorzeichen und prophezeitem Ereignis denken“, Teil II: „dank dem Fatum ist das Nochnichtexistierende bereits in der Ursache gegeben (*non est igitur ut mirandum sit ea praesentiri a divinantibus* q u a e n u s q u a m s i n t; *sunt enim omnia, sed tempore absunt* 128), aber auch der Abschnitt von III, wo gezeigt wird, daß der zunächst dunkle Zusammenhang zwischen gewissen Vorzeichen (Poseidonios hatte hier über die Wetterzeichen gehandelt, vgl. II 47)[1]) und den Ereignissen sich auf physikalischem Wege (*natura*) erklären läßt. Denn wenn auch Cicero diesen Abschnitt auf den Satz zuspitzt, daß dies den Anstoß zur technischen Mantik geben konnte, ist Poseidonios' Gesichtspunkt noch in dem Satze bewahrt: „*esse censet in natura signa quaedam rerum futurarum*“ (130). Stärker hat Cicero wohl vorher (129) geändert, wo er kurz über die natürliche Mantik spricht. Poseidonios hatte für die von den Sinnen unabhängige Erkenntnis der Seele gewiß nicht nur die Tatsache, daß die Götter sich untereinander verstehen, als Analogon herangezogen. Wichtiger war ihm, wie noch die Parenthese „*ex quo fit ut homines, etiam cum taciti optent quid aut voveant, non dubitent quin di illud audiant*“ erkennen läßt, der Verkehr zwischen Gott und Menschengeist, und wenn wir das von R. richtig Poseidonios zugeteilte und ausgezeichnet erläuterte Plutarchkapitel de gen. Socr. 20 hinzunehmen, so hatte er hier wohl physikalisch zu erklären versucht, wie die Seele durch den Verkehr mit dem göttlichen Geiste Mitteilungen erhalten konnte. Das wäre die direkte Fortsetzung zu 127, wo es hieß, daß nur Gott die Ursachen aller künftigen Dinge und damit diese selber kennt.

Doch mag das unsicher bleiben. Jedenfalls scheint es mir unglaublich, daß etwa dem kurzen § 129 bei Poseidonios eine an dieser Stelle gegebene vollständige Theorie der natürlichen Mantik entsprochen haben sollte. Denn damit würden als Gegenstück zu den beiden ersten Teilen, die von der objektiven Grundlage der

---

1) So auch R. 456. Die Lehre von der συμπάθεια (II 33. 4), die man längst als poseidonianisch erkannt hat, kann hier oder auch im Abschnitt über die Gottheit vorgetragen sein.

Mantik handelten, hier die subjektiven Bedingungen geschildert sein, und es wäre schlechterdings unverständlich, warum Poseidonios diesen Gedankenfortschritt durch die Disposition *deus fatum natura* verschleierte. Völlig klar wird dagegen alles, wenn wir annehmen, daß wie in 130. 1 bei der technischen Mantik so auch in 129 nur die objektive Möglichkeit der Erkenntnis in Traum und Ekstase physikalisch erklärt war. Daß Cicero sich daran nicht band, sondern früher Gebrachtes rekapitulierte, wird uns nicht wundern.

Das zwingt uns aber zu der Folgerung: Poseidonios muß die psychologische Seite, die subjektive Grundlage der Mantik an andrer Stelle erörtert haben. Nun lesen wir vorher bei Cicero 110—116: Die technische Mantik beruht auf der langen Beobachtung der Folge von Zeichen und Eintreffen; die natürliche auf dem göttlichen Charakter der Seele. Sie ist zu scheiden von der rationalen Voraussicht der Wissenschaft und beschränkt sich auf Traum und Ekstase, wo der Geist von der sinnlichen Wahrnehmung und Empirie ganz gelöst ist, eine von sinnlicher Erfahrung und Empirie unabhängige Erkenntnis entfaltet und in Verkehr mit andern Geistern tritt. Eine Verbindung von technischer und natürlicher Mantik ergibt sich dadurch, daß diese die bewußte Exegese nicht entbehren kann". Das ist ein geschlossener Gedankengang, nur unterbrochen durch eine kurze Bemerkung über die Ablehnung der technischen Mantik durch Dikaiarch und Kratipp. Namentlich ist die Scheidung der natürlichen Mantik von der wissenschaftlichen Vorhersage durchaus am Platze, wie sie denn bei Plut. def. or. 40 genau so wiederkehrt, und gibt nicht den geringsten Anlaß zu der Hypothese, Cicero habe eine Bekämpfung der technischen Mantik für seine eigenen Zwecke völlig umgemodelt [1]).

Wem Cicero grade hier folgt, erkennen wir, wenn unter den s i c h e r e n naturwissenschaftlichen Vorhersagungen die *aquarum diluviones et deflagratio caeli atque terrarum* erscheinen. Denn diese aus der Astrologie stammende Lehre (Berosos bei Sen. N. Q. III 29,

1) Wenn R. 443 behauptet, bei Cicero stehe kein Wort von der Trennung der mantischen und nicht mantischen Voraussagungen, so übersieht er 113 Anf. und 111 Anf. Aus dem Satze, daß eine lange Beobachtung a u c h ohne göttlichen Antrieb zu Kenntnissen führe, ist doch keine Bestreitung der technischen Mantik zu folgern, und die Behauptung, zur natürlichen Mantik bedürfe es garnicht durchaus der Bewegung von den Göttern, ist Reinhardtsche Konstruktion, nicht Ciceronische Überlieferung. Kratippos kommt als Autor für den ganzen Abschnitt schon wegen des notwendig zugehörigen Schlusses, der die technische Exegese anerkennt, nicht in Betracht. Nur in 114. 115 Anf. kann etwas von ihm stecken.

Varro bei Censorin XVIII 11, Nigidius Figulus bei Lucan I 650 ff.), die in Kritolaos' Zeit der Stoa noch unbekannt ist (Philo aet. mundi 20), von dem Stoiker Heraklit All. Hom. 25 aber den δοκιμώτατοι φιλόσοφοι beigelegt wird, kann kaum von einem andern als von Poseidonios in die Stoa eingeführt sein [1]). Und diesen werden wir jetzt nicht mehr mit R. deshalb als Quelle für ausgeschlossen halten, weil die in 110—116 und 117—131 gegebenen „Erklärungen der Mantik" unverträglich seien. Tatsächlich haben wir weder hier noch dort eine Gesamterklärung. Im ersten Abschnitt wird die Mantik von der psychologischen, im zweiten von der kosmischen Seite betrachtet, erst die subjektiven, dann die objektiven Bedingungen dargelegt. Beide Teile ergänzen und bedingen sich gegenseitig.

Auch der Inhalt stimmt durchaus zu Poseidonios [2]). Namentlich was wir 110 und 115 über die mantische Kraft der vom Körpereinfluß gelösten Seele, über ihren göttlichen Ursprung und ihren Verkehr mit andern Geistern hören, berührt sich in Gedanken und Wortlaut aufs engste mit dem Poseidoniuszitat in 64 und seiner Umgebung, und wenn 115 ausdrücklich zugefügt wird: *quia vixit ab omni aeternitate versatusque est cum innumerabilibus animis, omnia quae in natura rerum sunt videt*, so finden wir als Abschluß des sicher aus Poseidonios übernommenen folgenden Abschnitts (131): *„quid est igitur, cur, cum domus sit omnium una eaque communis c u m q u e a n i m i h o m i n u m s e m p e r f u e r i n t f u t u r i q u e s i n t, cur ii quid ex quoque eveniat et quid quamque rem significet perspicere non possint?* In den Worten: *cumque omnia completa et referta sint aeterno sensu et mente divina, necesse est cognatione divinorum animorum animos humanos commoveri* (110) findet R. selbst

1) Genaueres bei Kurt Schmidt, De Celsi libro qui inscribitur Ἀληθὴς λόγος quaestiones ad philosophiam pertinentes, Gött. 1921 (nur in Maschinenschrift; Ausz. im Jb. der Gött. phil. Fak.) im Anschluß an Celsus bei Orig. IV 11. Nach R. 442 ist es „kaum erlaubt, allein daraus (!) die Autorschaft des Poseidonios zu erschließen", da der Satz kein Bekenntnis enthalte. Aber es heißt doch *natura futura praesentiunt*, und Cicero gibt hier, wie es ja der Zusammenhang verlangt, nur sichere Prophezeiungen. Aristoteles kennt eine große Flut, aber nicht als Weltkatastrophe.

2) Für die — bei Cicero freilich ganz oberflächlich gefaßte — Herleitung der technischen Mantik aus der Beobachtung ist wohl kein Beweis nötig. Daß I 87—96 Poseidonios benutzt ist, nehme ich ebenso wie R. an, der die Stelle gut erläutert. Aber auch im Anfang, wo es Cic. nur auf die Tatsache der allgemeinen Verbreitung ankommt, hört man plötzlich 25 einen ganz andren Ton, der darauf hinweist, daß in einer Vorlage historisch erwiesen war, wie sich aus der Beobachtung allmählich die τέχνη entwickelt hat. Aber außer § 2 läßt sich nur wenig sicher für ihn in Anspruch nehmen.

die kennzeichnende Lehre des Poseidonios von der Mitbewegung der mantischen Seele, die auch II 119 *animorumque consentientium* (*συμπασχόντων*) *multitudine completum esse mundum* vorausgesetzt ist. Hier sehen wir auch so recht, daß für Poseidonios' Erklärung die Annahme des einen alles durchwaltenden göttlichen Geistes und der Verkehr der individuellen Geister untereinander gleich wesentlich waren, wenn auch Ciceros kurzer und flüchtiger Bericht uns über die Einzelheiten im unklaren läßt [1]).

In 129 hören wir, daß die mantische Seele das sieht, „was sie vermischt mit dem Körper nicht sehen kann". Mit Recht findet R. hier den Glauben an ein einheitliches Seelenzentrum mit doppelter Erkenntnis (durch die Sinne und ohne diese) [2]). Aber wenn er 435 als Korrelat zu dieser Lehre ansieht, daß bei Poseidonios "nicht mehr ein vernünftiger und unvernünftiger Seelenteil (*λογικὸν* und *ἄλογον*) entgegengesetzt werden", so ist das nur richtig, wenn man den Ausdruck „Seelen t e i l" preßt. Denn wir lesen doch in dem wörtlichen Zitat aus Poseidonios bei Galen 449, 1. 7, Ursache der Affekte sei *τὸ μὴ κατὰ πᾶν ἕπεσθαι τῷ ἐν αὑτοῖς δαίμονι συγγενεῖ τε ὄντι καὶ τὴν ὁμοίαν φύσιν ἔχοντι τῷ τὸν ὅλον κόσμον διοικοῦντι, τῷ δὲ χείρονι καὶ ζῳώδει ποτὲ συνεκκλίνοντας φέρεσθαι* und Ziel sei *τὸ κατὰ μηδὲν ἄγεσθαι ὑπὸ τοῦ ἀλόγου τε καὶ κακοδαίμονος καὶ ἀθέου τῆς ψυχῆς*, was Poseidonios nach Klemens Strom. II 129 p. 183 St. ausdrücklich in der eigentlichen Formulierung des Telos wiederholt hat (*κατὰ μηδὲν ἀγόμενος ὑπὸ τοῦ ἀλόγου* — Klemens fügt *μέρους* hinzu — *τῆς ψυχῆς*) [3]).

Wenn nun nach Cic. I 64 die Gottverwandtschaft der Seele es ist, die ihre mantische Kraft bedingt, so kann mit der Seele doch nur der *συγγενὴς δαίμων* gemeint sein, der seinem Wesen nach dem *ἄλογον* schroff gegenübersteht, dafür aber mit den körperfreien Geistern wesensgleich ist. Dann kann er aber auch so wenig wie diese die an körperliche Organe gebundene Sinneserkenntnis haben. Wie paßt dazu die Seele, die teils unabhängig von den Sinnen, teils aber auch durch diese erkennt? Und wie

---

1) Ciceros Darstellung ist so knapp, daß man an sich auch denken könnte, Poseidonios habe hier zunächst einmal nur kurz die Arten der Mantik kennzeichnen wollen, und unter dieser Voraussetzung wäre auch denkbar, daß die Psychologie der Mantik erst bei 129—131 folgen sollte. 117—131 gäbe dann die Beweise für die Möglichkeit der Mantik. Aber dagegen spricht das vorher Gesagte. Und wie die 5 Bücher *περὶ μαντικῆς* angelegt waren, läßt sich doch nicht mehr feststellen.

2) Vgl. auch S. 187 [2].

3) Vergeblich sucht R. 331 hier den „Gegensatz" wegzudeuten, um nur die „Stufe" zu finden.

konnte Poseidonios der Seele, die er durchaus einheitlich der Substanz nach dachte, das *ἄλογον* mit seinem irrationalen Vermögen beilegen? Das ist das Problem, das uns gestellt ist.

Ich sehe nach wie vor nur eine Lösung. Für den Empiriker Poseidonios war es Doktrinarismus, wenn Chrysipp bestritt, daß der Mensch dieselben Triebe habe wie das Tier, daß auch sein Seelenleben physiologisch bedingt sei. Aber die Stufenfolge der Lebewesen, die er annahm, bedeutet nicht, daß er den Menschen als Tier höherer Ordnung angesehen wissen wollte. Er zog die Grenzlinie so scharf, daß er wie nur ein orthodoxer Stoiker jede Rechtsgemeinschaft, jedes *δίκαιον* zwischen Mensch und Tier ablehnte (D. L. VII 129). Der Mensch gehört zu den *λογικὰ ζῷα*, und so gut wie die tierischen Triebe fühlte Poseidonios den Gott in seiner Brust. Damit drohte sich die Grenzlinie, die Chrysipp zwischen Menschen- und Tierseele gezogen hatte, in die Menschenseele selbst zu verlegen. Aber ein Nebeneinander von göttlicher und animalischer Seele kam für ihn nicht in Frage. Für sein monistisches Denken wie für sein religiös-ethisches Empfinden war die einheitliche Seele als Trägerin des physischen und moralischen Lebens selbstverständlich. Den Ausweg aus den Schwierigkeiten fand er auch hier durch Plato, dessen mythische Darstellung im Timaios sich bei richtiger Deutung auch auf die materiell gedachte Seele übertragen ließ. Die Menschenseele ist ihrem Wesen nach Logos, verschieden von der Tierseele, verwandt mit Gott. Sie ist in ihrer Existenz unabhängig vom Leibe, geht aber mit diesem eine Verbindung ein. Soll aber aus dieser ein einheitliches Wesen entstehen, so muß die Seele zu dessen *ἡγεμονικόν* werden und wie die Tierseele die für Erhaltung und Leitung des Organismus nötigen Funktionen ausüben. So entwickeln sich in ihr aus dem Verhältnis zum Leibe (*κατὰ τὸ πρός τι*) neue Fähigkeiten, die irrationalen Vermögen und eine Erkenntnis vermittels der Sinnesorgane. Natürlich können diese ihr aber nur während ihrer Vereinigung mit dem Leibe eignen, müssen verschwinden, wenn sie nach dem Tode in ihre Heimat zurückkehrt[1]).

Ich gebe gern zu, daß wichtiges hier nur erschlossen ist, manches dunkel bleibt[2]) und daß es ein Kompromiß ist, auf das

---

1) Das letze steht ausdrücklich Tu. I 44 (vgl. meinen Komm.), unmittelbar nach der Stelle, wo auch R. Poseidonios' Einfluß anerkennt. Das darf hier wohl erwähnt werden, während ich sonst meine Untersuchung ganz ohne Rücksicht auf dieses Buch geführt habe. Vgl. noch die Verteidigung der Unsterblichkeit gegen Panaitios ebd. 79. 80.

2) Auf Poseidonios kann sehr wohl die neuplatonische Auffassung bei Por-

wir so für Poseidonios hinauskommen. Aber ich sehe nicht, wie man dieses Kompromiß vermeiden kann, ohne die sichere Überlieferung über ihn zu vergewaltigen. Und dieses Kompromiß ist nicht etwa kritikloser Eklektizismus, sondern der echte Ausdruck einer komplizierten Persönlichkeit, die nach Geschlossenheit ringt.

Daß Poseidonios eine solche komplizierte Persönlichkeit war, das wird sich, denke ich, bei meiner Rezension von Reinhardts Buch noch klarer herausstellen.

---

phyrios (Stob. I p. 354 W) letztlich zurückgehen: Erst die *ζωτικαὶ ἐνέργειαι* des *ζῷον* bedingen eine Differenzierung auch in der Seele, *καὶ μήποτε διττῶς ἐπινοουμένης τῆς ψυχῆς καὶ ἐχούσης τὴν ζωήν, τήν τε καθ' αὑτὴν καὶ τὴν κατὰ σχέσιν, ἐν τῇ κάτα σχέσιν ζωῇ ὑφίσταται τὰ μέρη.*

Ordentliche Sitzung am 13. Januar 1922

F. Frensdorff, Der rechtshistorische Gehalt der Sachsenspiegel-Vorreden (Nachrichten, phil.-hist. Kl. 1921, S. 131.)

A. Bertholet bespricht das Werk »Die Kpelle« von D. Westermann.

H. Thiersch bespricht die Werke

1. Arthur Evans, The palace of Minos at Knossos.
2. Percy Gardner, A history of ancient coinage, 700—300 B. C.

O. Mügge, Einfache Schiebungen und Struktur der Eisenkrystalle (Erscheint in den Nachrichten, math.-phys. Kl.)

G. Tammann bespricht sein Buch »Aggregatzustände« (Leipzig, L. Voß 1922.)

C. Runge überreicht der Gesellschaft als Geschenk von Herrn Sven von Hedin das Werk »Die Chinesischen Handschriften und sonstige Kleinfunde Sven Hedins in Lonlan von A. Conrady«.

Ordentliche Sitzung am 27. Januar 1922

E. Landau legt vor:

G. Szegö in Berlin, Ueber die Nullstellen der Polynome einer Folge, die in einem einfach zusammenhängenden Gebiete gleichmäßig konvergiert. (Erscheint in den Nachrichten, math.-phys. Kl.)

M. Lidzbarski, Die religiöse Sprache Muhammeds (Erscheint in der Zeitschrift für Semitistik.)

Derselbe, Altaramäische Urkunden aus Assur (Wissenschaftliche Veröffentlichung der deutschen Orientgesellschaft. Leipzig 1921.)

M. Pohlenz, Poseidonios Affektenlehre und Psychologie (Nachrichten, phil.-hist. Kl. 1921, S. 163.)

H. Wagner bespricht den zweiten Teil seines Lehrbuches der allgemeinen Erdkunde (Physikalische Geographie.)

Ordentliche Sitzung am 10. Februar 1922

E. Schröder berichtet über Charles de Villers und seine Beziehungen zu der Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften und zur Universität auf Grund einer Arbeit von Dr. Braubach in Bonn.

E. Sieg berichtet über die chinesischen Handschriften und sonstigen Kleinfunde Sven Hedins in Loulan auf Grund des Buches von A. Conrady.

R. Reitzenstein, Zur Geschichte der Alchemie und Mystik II (Erscheint in den Nachrichten, phil.-hist. Kl.)

E. Wiechert legt vor:

G. Angenheister in Göttingen, Liste der wichtigsten am Samoa-Observatorium 1913/20 registrierten Erdbeben (Erscheint in den Nachrichten, math.-phys. Kl.)

M. Born, Ueber die Temperaturabhängigkeit der thermischen Ausdehnung und der Pyroelektrizität. (Zeitschrift für Physik Bd. 7 1921, weitere Ausführungen erscheinen in der Physikalischen Zeitschrift.)

Ordentliche Sitzung am 24. Februar 1922

J. Frank, Folgerungen aus der Theorie von Klein und Rosseland über Fluorescenz, photochemische Prozesse und die Elektronenemission glühender Körper (Erscheint in der Physikalischen Zeitschrift.)

A. Rahlfs, »Ueber Theodotion- Lesarten im Neuen Testament und Aquila-Lesarten bei Justin. (Erschienen in der Zeitschrift für die neu-testamentliche Wissenschaft, 20. Jahrgang 1921.)

Ordentliche Sitzung am 10. März 1922

E. Schröder, Frankfurt und Salzwedel. Etwas von deutschen Furtnamen. (Erscheint in der Germanisch-Romanischen Monatsschrift.)

L. Morsbach berichtet über eine neue amerikanische Zeitschrift für klassische und neuere Philologie.

R. Reitzenstein legt vor:
Crönert, Neue literarische Papyri aus Straßburg und London. (Erscheint in den Nachrichten, phil.-hist. Kl.)

G. Tammann, Ueber die Substanz zwischen den Kristalliten metallischer Körper (Erscheint in der Zeitschrift für anorganische und allgemeine Chemie.)

Derselbe, Das elektrochemische Verhalten metallisch leitender Verbindungen. (Erscheint in der Zeitschrift für Elektrochemie.)

W. Heubner, Ueber jahreszeitliche Schwankungen der Resorptionsfähigkeit der Froschhaut für Adrenalin. (Erscheint im Archiv für experimentelle Pathologie und Pharmakologie.)

C. Runge legt vor:
C. Siegel in Göttingen, Neuer Beweis für die Funktionalgleichung der Dedekindschen Zetafunktion. (Erscheint in den Nachrichten, math.-phys. Kl.)

Ordentliche Sitzung am 24. März 1922

G. Tammann, Ueber das Anlaufen von Metallen.

C. Runge, Ueber eine graphische Methode der Bahnbestimmung von Planeten und Kometen. (Erscheint in den Nachrichten math.-phys. Kl.)

Öffentliche Sitzung am 6. Mai 1922

Jahresbericht des Sekretärs C. Runge.

Gedächtnisreden von
P. Jensen auf Max Verworn,
E. Hermann auf Berthold Delbrück,
O. Mügge auf Theodor Liebisch.

Ordentliche Sitzung am 12. Mai 1922.

O. Mügge legt vor:
H. Rose und O. Mügge, Über das Verhalten des rhombischen Schwefels bei hohen Drucken und Temperaturen. (Erscheint in den Nachrichten, math.-phys. Kl.)

Ordentliche Sitzung am 26. Mai 1922

O. Mügge, Ueber isotrop gewordene Krystalle. (Erscheint in den Nachrichten, math.-phys. Kl.)

G. Tammann, Ueber die Bildungsgeschwindigkeit einiger Nitride. (Erscheint in der Zeitschr. für anorgan. u. allgem. Chemie.)

C. Runge legt vor:
Ch. H. Müntz, Absolute Approximation und Dirichletsches Prinzip. (Erscheint in den Nachrichten, math.-phys. Kl.)

A. Rahlfs berichtet über den Stand des Septuaginta-Unternehmens.

K. Brandi legt vor:
Niedersächsischer Städte-Atlas. I. Braunschweigische Städte von P. J. Meier (Hannover 1922).

Ordentliche Sitzung am 16. Juni 1922

W. Meinardus legt vor: die von ihm bearbeiteten meteorologischen Ergebnisse der Kerguelen-Station und der Seefahrt der »Gauß«.

Für die Redaktion verantwortlich: E. Schröder, d. Z. vorsitzender Sekretär d. K. Ges. d. Wiss.
Ausgegeben am 1. Juli 1922.
Druck der Dieterichschen Univ.-Buchdruckerei (W. Fr. Kaestner).